

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav Dálného východu

Bakalářská práce

Kryštof Peňás

Převýchova a pracovní tábory v románech Zhang Xianlianga a Yan
Liankeho

Re-education and Labor Camps in novels by Zhang Xianliang and Yan
Lianke

Praha, 2016

Vedoucí práce: Mgr. Dušan Andrš Ph.D.

Poděkování

V úvodu chci poděkovat vedoucímu práce Mgr. Dušanu Andršovi, Ph.D. za jeho laskavé vedení, odborné konzultace, připomínky, objasnění základních pojmů literární vědy a trpělivost.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 30.12.2017

Kryštof Peňás

ABSTRAKT: Tato práce se zabývá dvojicí moderních čínských románů, jejichž děj je zasazen do „převýchovného“ pracovního tábora. Autor rozebírá romány *Také utrpení je moudrost* a *Čtyři knihy* a pojímá je jako dokument, jehož účelem je pravdivé zobrazení konkrétní historické etapy. Spolu s tím je ve studovaných románech patrná kritika totalitního režimu, utopické komunistické ideologie a zaměření na problémy výkladu moderních čínských dějin. Autor pracuje s literaturou v češtině, angličtině a čínštině.

KLÍČOVÁ SLOVA: moderní čínský román, literatura pracovních táborů, Zhang Xianliang, Yan Lianke

ABSTRACT: This paper is focused on two modern Chinese novels which are situated in a „re-educative“ labor camp. Author analyzes novels *Suffering is also Wisdom* and *Four Books* and interprets these novels as a document created for the purpose of providing a truthful depiction of a specific historical era. In analysed novels can also be found apparent criticism of totalitarian regime, utopic communist ideology and pointing out issues related to the interpretation of modern Chinese history. The author uses literature in Czech, Chinese and English languages.

KEYWORDS: modern Chinese novel, labor-camp fiction, Zhang Xianliang, Yan Lianke

Obsah

| | |
|---|----|
| ÚVOD..... | 6 |
| 1. Historický úvod..... | 7 |
| 1.1. Mao Zedong v Yan'anu a funkce literatury v ČLR..... | 7 |
| 1.2. Kampaň Sta květů a kampaň Proti pravičákům..... | 8 |
| 1.3. Velký skok | 10 |
| 1.3.1. Počátky kampaně | 10 |
| 1.3.2. Zemědělské reformy | 11 |
| 1.3.3. Industrializace venkova | 11 |
| 1.3.4. Hladomor..... | 12 |
| 2. Představení autorů..... | 14 |
| 2.1. Zhang Xianliang | 14 |
| 2.2. Yan Lianke | 15 |
| 3. Politický rozměr literatury | 17 |
| 3.1. Yan Lianke: Literatura jako lék proti zapomínání..... | 22 |
| 3.2. Zhang Xianliang: Nutnost překonat bolest | 24 |
| 4. Ideologie, ritualizace a fanatismus..... | 28 |
| 4.1. Stranická organizace jako církev | 30 |
| 4.2. Yan Lianke | 33 |
| 4.2.1. Role kanonických knih a tradic při vytváření mýtu | 33 |
| 4.2.2. Fanatismus a náboženský rozměr ideologie ve <i>Čtyřech knihách</i> | 37 |
| 4.3. Zhang Xianliang | 40 |
| 4.3.1 Role „posvátna“ v likvidaci vzdělavců | 40 |
| 5. Typologie postav: Jedinci a archetypy | 46 |
| 5.1. Nový člověk | 46 |
| 5.2. Literární postavy v politickém prostředí..... | 47 |
| 5.3. Yan Lianke: Dítě, Učenec a Spisovatel | 47 |
| 5.4. Zhang Xianliang: Vývoj k „novému člověku“ | 50 |
| 6. Závěrečné srovnání | 54 |
| ZÁVĚR..... | 55 |
| Seznam literatury: | 56 |

ÚVOD

Tématem této práce, která analyzuje a srovnává romány *Čtyři knihy* a *Také utrpení je moudrost*, bude interpretace literárního textu coby dokumentu, který byl vytvořen s cílem otevřít společenskou diskuzi nad konkrétním problémem moderních čínských dějin. Jmenovitě to, jakým způsobem autoři zobrazují totalitní společnost 50. a 60. let, pracovní tábory a postavení jednotlivců v těchto historických kulisách.

Současně se však pokusím nabídnout i neméně zajímavý abstraktnější výklad, který může mít přesah i do současnosti a který také může sloužit jako platforma pro společenskou diskuzi.

V odpovídajících kapitolách představuji krátký pohled na vývoj čínské literatury během 20. století. Důležitou otázkou je, kdy se dá literatura chápat jako prostředek sloužící k zobrazení skutečnosti a konkrétní historické etapy. Románů, které se inspiroují totalitním obdobím v Čínské lidové republice (dále jen ČLR), není málo. Otázkou ale zůstává, nakolik se jejich autoři během posledních čtyřiceti let pokoušeli o to, aby vystihli skutečnost. V práci je tedy kladen důraz i na motivaci autorů pro psaní románu.

V částech, ve kterých nabízím analýzu románů, vycházím z teorie sociologa Emile Durkheima o lidovém „náboženství“ a ritualizaci společnosti, která byla již dříve aplikovaná na společnost totalitní ČLR. S takovýmto chápáním totalitní společnosti poté přistupuji ke čtení samotných románů a snažím se nabídnout interpretaci, že právě takovou společnost chtějí autoři zobrazit.

Samotnému rozboru předchází krátký historický úvod, který je ale také důležitou součástí práce, jelikož se v něm snažím akcentovat i absurdní rozměr politických kampaní a totalitního režimu.

1. Historický úvod

1.1. Mao Zedong v Yan'anu a funkce literatury v ČLR

V roce 1942 ve městě Yan'an 延安, ležícím v provincii Shaanxi 陕西 proběhla klíčová konference, ve které Mao Zedong 毛泽东 zveřejnil svůj pohled na úlohu literatury a umění v revolučním úsilí. Důležité projevy proběhly 2. května a 23. května. Maovy názory na literaturu se staly vůdčí myšlenkou v literární tvorbě, která tak prošla výraznými změnami a musela odpovídat systému Mao Zedongem definovaných norem (Hong 2007:3).

Mao vyzval stranické spisovatele a umělce k tomu, aby tvořili pro revoluční masy, tedy proletariát (*wuchan jieji* 无产阶级) (Mao 1950:33). Ten v Číně sestával z rolníků, vojáků a dělníků (Fairbank 1998:363).

Taková revoluční tvorba podléhala celé řadě pravidel. Mao 2. května 1942 vyzdvihl sebeidentifikaci s proletariátem, kritizoval odstup umělců od revolučních mas a nastiňoval proces převýchovy, který umělci mají podstupovat, aby dokázali tvořit pro revoluční úsilí. Současně kritizoval v umění abstrakci a hledání „vyšších hodnot“. Podle jeho výkladu marxisticko-leninské ideologie nemohou existovat hodnoty mimo rámec společenských tříd. Sociálně-politická funkce literatury se tak stala jejím hlavním kritériem (Hong 2007:14-15, Mao 1950:55). Podle Mao se ale musí i umělecká hodnota v díle nacházet, jinak bude jeho politický dopad malý a díla tak budou „neúčinná“. Proto bylo zapotřebí revolučních umělců a spisovatelů. Za vzor Mao považoval optimistický socialistický realismus a socialistický romantismus převzatý ze Sovětského svazu. Zároveň zakázal kritiku „revolučních mas“ a strany, a to i ve formě eseje (Mao 1950:49-55).

Mao také prosazoval, že úkolem literatury je masy vzdělávat. Zároveň ale nedůvěřoval tomu, že jsou umělci na toto poslání ideologicky připraveni. Dřívější pohledy na společnost byly spjaty s „feudalismem“ a „buržoazií“, což Mao nepovažoval za přijatelná východiska pro socialistickou literaturu. „Masy lze vychovat, jen když tlumočíme jejich přání, a jen když se spisovatelé

a umělci stanou žáky mas, mohou se stát i jejich učiteli“. Z tohoto postoje vyplynula nutnost umělce převychovat. „Chcete-li, aby vám masy rozuměly (...) musíte podstoupit dlouhý a dokonce i velmi bolestivý proces převýchovy,“ řekl Mao (Mao 1950:26,38,46).

1.2. Kampaň Sta květů a kampaň Proti pravičákům

V roce 1956 začala pod heslem "Ať vyroste sto květů, ať spolu soupeří sto škol" (*baihua qifang, baijia zhengming* 百花齊放, 百家爭鳴) politická kampaň, která vstoupila do historie pod označením kampaň Sta květů.

Mao Zedonga v roce 1956 zasáhl neúspěch první pětiletky. Též ho znejistily politické posuny v Sovětském svazu – odvrát od kultu osobnosti. Chruščovova kritika představitele revolučního socialismu Josifa Stalina byla pro Maa ranou, která mohla ohrozit jeho výsadní postavení. Kritika stalinského režimu fungovala též jako kritika sovětské kolektivizace, kterou Mao Zedong v Číně propagoval (Dikötter 2011:7).

Mao proto hledal způsob, jak uchovat vlastní popularitu a legitimitu své vlády. Oporu hledal mezi čínskou inteligencí. Původním cílem kampaně Sta květů byla kritika kádru (*ganbu* 干部), byrokracie a stranických metod ze strany čínských vzdělců a intelektuálů. Mao odhadoval, že drtivá většina vzdělců (97 procent) se zapojí do kritiky byrokratů a nebude kritizovat stranu a ideologii samotnou (Fairbank 1998:407).

To by tedy byla kritika "konstruktivní", ve které by převažoval souhlas s postupem strany. Čímž by se, podle Maa, vrstva čínských vzdělců a studentů „konstruktivně“ zapojila do procesu transformace hospodářství a společnosti, a vyjádřila mu tak svoji loajalitu. Mao k prosazení této kampaně musel využít veškerého vlivu, který ve straně měl (Spence 1990:569).

Kampaň Sta květů zpočátku probíhala vcelku poklidně. Od května 1957 ale začala kritika svou vehementností připomínat kanonádu, a kampaň byla během pěti týdnů ukončena.

Bylo to proto, že kritika nemířila jen tam, kam Mao původně předpokládal, tedy na kádry – často nevzdělané, ale ke straně loajální lidi. Terčem se stalo neplánovaně i vedení strany, samotné základy režimu a postupy v budování „nové společnosti“. Nečekaná síla kritiky si tak vyžádala odvetný úder. Mao a jeho okolí odpověděli kampaní Proti pravičákům (*fan you yundong* 反右运动), která byla mířena jednak na vzdělance, ale také na členy strany, u kterých si nebyl předseda jistý jejich věrností. Mao se tak zbavil i vnitrostranické opozice a v podstatě donutil své soudruhy upustit od jakékoli kritiky (Fairbank 1998:405-408).

Poté, co si Mao zajistil věrnost stranických špiček, vyslal Deng Xiaopinga 邓小平, aby v provinciích nekompromisně dohlédl na odvetu proti "pravičákům", "reakcionářům" a „zpátečníkům“. Během roku 1957 tak bylo 200 až 700 tisíc lidí odstraněno ze svých míst a označeno za "pravičáky", což byla zničující nálepka, která postižené vyřadila ze společnosti (Dikötter 2011:22).

Tím se ale čínské vedení zbavilo těž schopných lidí a neměl je kdo nahradit. Na jejich místa byli v administrativním aparátu dosazeni kádři, u kterých byl upřednostňován třídní původ a věrnost straně před vzděláním a zkušenostmi. Současně tito kádři měli volnou ruku při perzekuci ostatních, čehož často zneužívali. Rok 1957 se tak označuje jako začátek "dvaceti ztracených let". Tyto zásahy a především strach, který vyvolaly, připravily půdu pro Velký skok. Ten „vyvrcholil“ hladomorem, který byl jednou z největších tragédií 20. století (Fairbank 1998:405-408, Dikötter 2011:22).

V 50. a 60. letech 20. století bylo v různých „nápravných zařízeních“ internováno až 50 milionů lidí, mnoho z nich kvůli tzv. „kontrarevolučním zločinům“. Během let 1959-1960 a během Velké kulturní revoluce podle odhadů zemřelo v „nápravných zařízeních“ kolem sedmi milionů lidí (Mühlhahn 2004:110).

1.3. Velký skok

1.3.1. Počátky kampaně

Velkým skokem (*da yuejin* - 大跃进) se rozumí kampaň, která svým cílem navazovala na první pětiletý plán z roku 1953. Jeho cílem byla kolektivizace venkova a přeměna zemědělství a průmyslu. V listopadu 1957 vyslovil Mao na schůzce s Nikitou Chruščovem a představiteli sovětských zemí v Moskvě slavnou větu, že "do patnácti let Čína předežene Velkou Británií". Reagoval tak na sovětský plán do patnácti let "dohnat USA v průmyslové produkci" (Dikötter 2011:15).

Vedení strany s Mao Zedongem v čele obnovilo cíle „Socialistického přílivu na čínském venkově“ (*zhongguo nongcun de shehuizhuyi gaochao* 中国农村的社会主义高潮), známém také jako "Malý skok" (Walker 1966:7, Dikötter 2011:8). Ten byl rok předtím zastaven. V roce 1957 ale již opozice v cestě nestála, o čemž se Mao ujistil na schůzce v Nanningu 南宁. Prohlásil, že chyby strany se nemají zdůrazňovat, jelikož „se jedná pouze o jeden prst z deseti“.

Zhou Enlai 周恩来 a Chen Yun 陈云, kteří v předchozím roce hospodářské plány zastavili, podstoupili sebekritiku a dali zřetelně najevo, že ke kampani nebudou mít výhrady. Zhou Enlai dokonce prohlásil, že "pouze když se vzdálíme předsedovým představám, dochází k chybám". Kampaň tedy mohla být vyhlášena (Dikötter 2011:15-18).

Na realizaci kampaně Velký skok dohlíželi v terénu kádři. Již na začátku roku 1958 se objevují první svědectví jejich násilí na obyvatelstvu provincií. Během téměř každodenních setkání, která sloužila ke kritice a sebekritice, se pak často užívaly pojmy jako „pravičák“, „reakcionář“, či „velkostatkář“, kterými se ponižovalo a obviňovalo především rolnické obyvatelstvo. Oprávněné požadavky na větší přiděly jídla, nebo na práci trvající méně než 10 hodin denně, byly například odmítány jako „pravičácké“ nebo „kontrarevolucionářské“ (Dikötter 2011:28-29,33).

Provincie byly mezi sebou srovnávány a hodnoceny. Hlavním kritériem bylo na začátku kampaně množství přemístěné zeminy při pracích na zavlažování. To nemělo na úspěch zavlažovacích a stavebních projektů reálný vliv (Dikötter 2011:29). Přesto byl ale tento údaj od nižších i vyšších kádrů (zodpovědných politickému centru za postup prací) nejdůležitější.

1.3.2. Zemědělské reformy

Během kampaní za zvýšení zemědělské produkce mělo hlavní slovo politické centrum v Pekingu. Bo Yibo 薄一波, předseda Výboru pro obchod a ekonomiku ČLR během Velkého skoku, určoval, jaká musí být minimální zemědělská produkce v jednotlivých provinciích. Mao k této kvótě přidával vlastní představu „ideální“ produkce (Dikötter 2011:35-37).

Kádři však brali tuto Maovu představu „ideálního množství“ jako minimální a údaje týkající se zemědělské produkce falšovali. Data tak byla čím dál více nadsazována. Ekonomičtí plánovači spolu s Maem si tím byli tak jistí úspěchy své kampaně, že požadavky na zemědělskou produkci stále zvyšovali. V důsledku toho v roce 1958 byla reálně sklizena polovina toho, co bylo Ministerstvu hospodářství nahlášeno z provincií (Dikötter 2011: 62). Současně značná část fiktivního „přebytku“ zemědělské sklizně byla používána ke splácení dluhu Sovětskému svazu (Spence 1990: 583).

1.3.3. Industrializace venkova

Mao Zedong nesouhlasil se sovětskými reformami průmyslu, zaměřenými na investice do velkých průmyslových komplexů na úkor rozvoje venkova. Tvrdil, že Čína by měla „stát na dvou nohách“. Jednou nohou by byly reformy v zemědělství, druhou nohou industrializace venkova (Fairbank 1997:411).

Heslo „předeženeme Velkou Británií“ bylo namířeno na průmyslovou produkci. Cílem bylo přeměnit chudý čínský venkov tak, aby jeho průmyslová produkce byla větší než produkce vyspělých západních států. Mao přitom využíval nerealistických srovnávání – Čína byla srovnávána s Velkou Británií, provincie Hunan 湖南 s Lucemburskem atd. Mao Zedong v roce 1958 spolu

s plánovači sebevědomě prohlašoval, že „do roku 1960 předeženeme Sovětský svaz, v roce 1962 USA“ (Dikötter 2011:37,56).

Hlavním ukazatelem rozvoje průmyslové produkce byla produkce oceli. Na venkově se stavěly tavicí pece, většinou z hlíny, ve kterých se tavily železné předměty a nástroje, z velké části potřebné v zemědělství. Ty byly předtím zkonfiskované rolníkům žijícím v komunách. Jako palivo se používalo, co bylo dostupné. Velké plochy lesa tak byly pokáceny, na některých místech se hromadně zabíjela kuřata, jejichž peří se potom vhazovalo do tavicích pecí. Vývoj země byl hodnocen podle produkce oceli.

Výsledky takovýchto reforem byly ubohé. Pouhá třetina ocele z tavicích pecí byla použitelná. Náklady na její zpracování byly dvojnásobné oproti tovární výrobě, a celková materiální škoda dosáhla v roce 1959 šesti miliard Yuanů (Dikötter 2011: 58).

Výroba oceli se ale stala pro kádry v provinciích dalším „posvátným číslem“, které hlásili politickému centru v Pekingu. Provincie byly mezi sebou porovnávány podle nahlášeného množství vyprodukované oceli, zemědělských produktů a „přenesené zeminy“ ze zavlažovacích plánů. „Vítězní“ kádři byli oslavováni. Za své výkony získávaly kolektivy, továrny i jednotlivci barevné vlajky, které lidé nosili na oděvu. Rudá vlajka znamenala úspěch, který předčil očekávání, šedá znamenala splnění norem a bílá značila zpátečnictví. Čína tak byla svázaná normami, kvótami a cíli, kterým nešlo uniknout (Dikötter 2011:37).

1.3.4. Hladomor

Rok 1959 přinesl nepřízeň počasí, což zasáhlo zemědělskou úrodu. Přesto ale statistiky přicházející z provincií vytvářely obraz dvojnásobného zvýšení produkce. Zároveň se Mao Zedongovi na konferenci v Lushanu (*Lushan huiyi* 庐山会议) podařilo porazit kritiky, a nic tedy nebránilo tomu, aby kampaň pokračovala.

Rolníci museli odevzdávat ještě více obilovin, a to, spolu s nereálnými požadavky, špatným počasím a nasazením „nových zemědělských technik“, vedlo k rozšíření hladomoru (Fairbank 1998:413). Počet obětí hladomoru spolu s krutým zacházením je podle současného badatele Franka Diköttera vyšší než 42 milionů (2011:15). Podle výzkumu Yang Jishenga v publikaci *Tombstone* dosahuje 36 milionů (2012:5).

2. Představení autorů

2.1. Zhang Xianliang

Zhang Xianliang se narodil v Nanjingu v roce 1936 do dobře postavené rodiny. Jeho otec, důstojník Kuomintangu a podnikatel, byl po založení ČLR uvězněn a ve vězení neznámo kdy zemřel. Zhang Xianliang začal již ve třinácti letech psát básně a i v pozdější tvorbě čerpal ze vzdělání, které se mu dostalo ve 40. a 50. letech – vyznal se v tradiční čínské i západní literatuře. V roce 1957 napsal „Ódu na vítr“ (Dafeng ge 大风歌), která se inspirovala anglickým romantismem, konkrétně „Ódou na západní vítr“ básníka Percy Bysshe Shelleyho. Byl kvůli tomu v rámci kampaně Sta květů označen za pravičáka a poprvé uvězněn¹. Propuštěn byl v roce 1976 a rehabilitován byl v roce 1979. Od roku 1980 byl členem "Svazu čínských spisovatelů" (*zhongguo zuojia xiehui* 中国作家协会), ve kterém později zastával i vysoký post. Zhang Xianliang zemřel v roce 2014 (Hladíková 2013:129-130).

Zhangova tvorba bývá řazena do literárního proudu známého jako „literatura jizev“ (*shanghen wenxue* 伤痕文学). Zhang začal psát krátce po své rehabilitaci a ve své tvorbě chtěl těžit „ze sdílených vzpomínek jeho generace – psychologickém terénu charakterizovaném bezmocí a zoufalstvím, kterého se nový režim obává“ (Mühlhahn 2004:123-124).

Prvním výrazným dílem byla v roce 1980 novela „Duše a tělo“ (Ling yu rou 灵与肉), která otevřeně odmítala tzv. „teorii pokrevní linie“, podle které je třídní příslušnost dědičná. Novela byla jedním z prvních děl, ve kterém se autor otevřeně stavěl proti jakékoli Maově teorii (Hladíková 2013:129-130).

Pro Zhang Xianlianga je charakteristická tvorba, která spadá do tzv. „literatury vysokých zdí“ (*daqiang wenxue* 大墙文学). Tato díla jsou z velké části zasazena do prostředí pracovních táborů a Zhang v nich pracuje s výraznými autobiografickými motivy. Nejznámější je kratší novela

¹ Určitým důvodem perzekuce by mohlo být to, že stejný rok v listopadu Mao Zedong v Moskvě prohlásil svoji slavnou větu, že „východní vítr převažuje nad západním větrem“.

„Mimóza“ (Lühuashu 绿花树) z roku 1984 a „Polovina muže je žena“ (Nanren de yiban shi nüren 男人的一半是女人) z roku 1985. V obou vystupuje stejná hlavní postava, tedy intelektuál odsouzený během kampaně Proti pravičákům (Hong 2007:304-305).

Tato práce je zaměřena na román „*Také utrpení je moudrost*“ (Fannaoshi zhijue 烦恼就是智慧), který vyšel v roce 1992 v Hongkongu. Tento román je tvořen dvěma vzájemně se doplňujícími oddíly. První oddíl jsou stručné, kvůli cenzuře až kryptické, deníkové záznamy, které si autor vedl v pracovním táboře v letech 1960-1961. Druhý oddíl jsou komentáře ve formě líčení událostí, které vznikaly s časovým odstupem dvaceti až třiceti let od vzniku deníku.

2.2. Yan Lianke

Yan Lianke se narodil v roce 1958 v Henanu v rolnické rodině. V mládí se stal členem Čínské lidové osvobozené armády (*zhongguo renmin jiefang jun* 中国人民解放军). Tam začal psát romány z vojenského prostředí. Od roku 2008 je profesorem literatury na Lidové univerzitě (*zhongguo renmin daxue* 中国人民大学) v Pekingu (Yan 2013:300,302).

Upozornil na sebe románem „*Roky, měsíce, dny*“ (Nian yue ri 年月日) z roku 2000, za který dostal prestižní Lu Xunovu cenu udílenou Svazem čínských spisovatelů. V roce 2004 vydal satirický román *Užít si* (Shouhuo 受活), ve kterém pomocí alegorie kritizoval současnou Čínu. V románu se obyvatelé zapadlé vesnice rozhodnou využít svého tělesného postižení k tomu, aby si vydělali a zakoupili Leninovo nabalzamované tělo. To se chystají ve vesnici vystavit a vybírat peníze na vstupném.

Yan Lianke používá satiru ke kritice Číny v románu *Služ lidu!* (Wei renmin fuwu 为人民服务) z roku 2005. V něm je ústředním tématem romantický vztah dvojice protagonistů – ženy stranického funkcionáře a vojáka (tedy člena proletariátu) – během Velké kulturní revoluce. Způsob, jak může

pár nabudit své libido, je i rozbíjení bust Mao Zedonga a močení na *Rudou knížku*. Román vyšel v roce 2008 i v českém překladu.

V roce 2008 publikoval román „*Sny z vesnice Ding*“ (Dingzhuang meng 丁庄梦), který vychází ze skutečných událostí a zobrazuje životy vesničanů, kteří se při darování krve zanedbáním úřadů nakazili virem HIV. Po vydání vyvolal skandál a Yan Lianke na čas skončil v domácím vězení (Hladíková 2013:143-144).

Zatím posledním románem je *Rozpukov* (Zhalie zhi 炸裂志) z roku 2013, který rovněž vyšel i v českém překladu v roce 2016.

V roce 2010 v Hongkongu vyšel Yan Liankeho román *Čtyři knihy* (Sishu 四书), který je předmětem této práce. Děj románu je zasazen do prostředí pracovního tábora a ve čtyřech kolážovitě propojených oddílech sleduje příběhy několika protagonistů. Těmi jsou trestanci z řad vzdělanců, kteří v táboře podstupují „převýchovu“ a také vedoucí kádr, který na ně dohlíží. Autor se v románu nesnaží v první řadě podat historicky věrné zobrazení pracovního tábora, ale pomocí alegorie čtenáři předkládá vlastní interpretaci období totalitního režimu. Současně má román i další možná čtení. Román v roce 2013 vyšel i v českém překladu.

3. Politický rozměr literatury

Pro čínskou literaturu bylo tradičně charakteristické těsné sepjetí s politikou. Tento rys je patrný již u nejstarších literárních děl. Už u literárních památek pocházejících z čínského starověku můžeme pozorovat, že se často do centra pozornosti dostávají témata jako ideální stát, dále ideální panovník a poddaný a vztah mezi nimi. Tento politický rozměr (a případná kritika vladaře a dvora) se přitom nachází i v dílech jako jsou *Daodejing* 道德经, *Shijing* 诗经 či *Chuci* 楚辞. Současně ale k pochopení politických motivů v alegorických textech bylo nutné, aby čtenář byl s problematikou a používanými literárními technikami seznámený, a tak dokázal text „rozšifrovat“ a skryté poselství objevit. Politický rozměr literatury tedy byl často pochopen jen úzkou skupinou čtenářů (Tiezzi 2012: 90).

Tento rozměr čínské literatury byl od 19. století posilován západními literárními vzory. Literatura dále ovlivňovala utváření politických nálad a zasahovala stále širší skupiny obyvatel. V této roli měla ideálně za cíl politicky aktivizovat veškeré obyvatelstvo státu. Tato funkce byla vynesena do popředí počátkem 20. století, během hnutí za Novou literaturu (*xin wenxue yundong* 新文学运动) a Májového hnutí (*wusi yundong* 五四运动). Typickým motivem v nastupující moderní čínské literatuře se stala sociální kritika. Tehdejší autoři se snažili představit problematické aspekty čínské tradiční kultury a politického i sociálního života. Za zakladatele takto orientované moderní čínské literatury je považován Lu Xun 鲁迅, který tvrdě kritizoval tehdejší společnost.

Přelomem v tomto vývoji byl nástup Mao Zedonga k moci. Politická dimenze se stala hlavním požadavkem kladeným na literární tvorbu (Mao 1950:38,46).

U tzv. „literatury pro masy“ (*dazhong wenxue* 大众文学), tedy literárních děl, která bychom mohli označit za socialisticky realistická nebo socialisticky

romantická, je klíčová snaha „vzdělávat“ širokou veřejnost. Cílem bylo představení základních marxistických pojmů a teorií a ideologická indoktrinace.

Koncem 50. let přední ideologové KS Číny přišli s myšlenkou propojení socialistického realismu se socialistickým romantismem. Díla se soustředila na venkovskou tematiku a život proletariátu a odmítala literaturu „buržoazie“. Na rozdíl od sovětské literatury po smrti Stalina (socialistický realismus) se tento literární směr v Číně v 60. letech přiblížil k romanticko-utopické tradici.

Tato literatura se vyznačovala schematičností postav, které byly rozděleny na kladné a záporné podle potřeb propagandy. Zároveň odmítala schémata typická pro tradiční čínskou literaturu. Ideově se tato tvorba držela představ, o kterých mluvil Mao v Yan'anu (Hladíková 2014: 67).

Po smrti Mao Zedonga v roce 1976 došlo k uvolnění ideologických nároků na literaturu. Během tzv. „nového období“ (*xin shiqi* 新时期), došlo k rozmachu literatury (Hong 2007:258). Od konce sedmdesátých a během první poloviny osmdesátých let se poté setkáváme s literaturou, pro kterou je typické využívání literární tvorby jako prostředku, s jehož pomocí je záměrně vyvolávána společenská diskuze. Témata byla často politická a soustředila se na zobrazení období od 50. až do 70. let. Autoři obvykle čerpali z vlastních zkušeností a vzpomínek spojených s obdobím vlády Mao Zedonga.

Příkladem mohou být literární díla řazená k takzvané „literatuře jizev“. Ta byla významně zastoupena během začátku 80. let a jednalo se o velmi čtená díla.

Literární texty řazené k „literatuře jizev“ jsou především povídky a novely, jejichž děj je převážně zasazen do období Velké kulturní revoluce (*wenhua dageming* 文化大革命). Toto historické období v povídkách je úrodnou půdou pro tragické příběhy. Samotná kampaň a dané období ale většinou zůstává nepříliš důsledně prozkoumáno. Pozornost čtenáře je soustředěna na osobní tragédie protagonistů, nikoli na historický kontext nebo katastrofální dopady dobových kampaní. Literatura měla zobrazovat „vnitřní rány“ utržené během

totalitního období a vybízet k jejich „hojení“ (Hong 2007:294). Autoři, často ještě studenti, postupovali schematicky podle oficiálního výkladu dějin – zlo sice mohlo mít po nějakou dobu navrch, ale nakonec bylo potrestáno². Příběhy končily s nadějí a vidinou lepší budoucnosti pod vedením Komunistické strany Číny (Jing 2007: 80-82).

Liu Xiaobo 刘晓波 v eseji „Krise!“ (Weiji! 危机!) z roku 1986, předkládá kritiku literatury „nového období“ a i „literatury jizev“. Podle něj mnoho autorů, mezi které tehdy zařadil i Zhang Xianlianga, nehledalo vinu a odpovědnost u tvůrců ničivých kampaní. Báli se totiž, že by tím zpochybňovali samotné základy, na kterých byla vystavěna ČLR.

V podobném duchu se o literatuře, která zobrazuje období vlády Mao Zedonga, vyjadřuje i Yan Lianke. Srovnává ji s tradicí „vylévání hoře“³ (*suku* 诉苦). To je mechanismus veřejné kritiky politiky, která ale necílí na politické představitele samotné. V císařské Číně se jednalo o společenský rituál, při kterém bylo veřejnosti povoleno podat na oficiálních místech stížnosti. Tento společensko-politický rituál ale neopravňoval veřejnost kritizovat samotný systém. Podle Yan Liankeho, díla spadající do zmiňované „literatury jizev“ představovala podobný model politické kritiky (Veg 2014:9,10).

V „literatuře jizev“ se často objevují životní dramata jednotlivců, která jsou inspirována vlastní zkušeností, případně zkušenostmi autorových blízkých. Jejich příběh sice tematizuje konkrétní historické období, ale nekritizuje politický systém, který tato dramata a tragédie způsobil. Někteří autoři se v těchto dílech staví do pozice pravých komunistů, kteří dále věří v revoluční myšlenky a ideály a důvěřují straně v jejím rozhodování. Tento postoj může vyjadřovat víru v to, že se strana dokáže ze svých chyb poučit (Jing 2007:80).

² Tedy podobně jako „Banda čtyř“ (*sìrénbāng* - 四人帮), která byla podle oficiálního výkladu historie hlavním strůjcem „zmatků“ během Velké kulturní revoluce (Jing, 2007: 81).

³ Veg termín *suku* překládá jako „airing grievances“, což můžeme do češtiny přeložit jako „ventilování stížností“. Můžeme argumentovat, že tento překlad dobře vystihuje kritizovanou „bezzubost“.

Vedle „literatury jizev“ se zaměřují na tematiku minulosti a vzpomínání na traumatické zkušenosti, také autoři literárních děl spadajících do tzv. „literatury vysokých zdí“. Ta vznikla ve druhé polovině 80. let a navazovala právě na „literaturu jizev“. Významnými představiteli jsou Cong Weixi 从维熙 a Zhang Xianliang.

Jedná se o literární díla výrazně autobiografická. Autoři kladou důraz na uchovávání historie. Považují to za nutné, protože veřejnost je podle nich náchylná k zapomnění. Tvůrci, kteří byli uvězněni v pracovních táborech, mnohdy cítili „povinnost zachovat vzpomínky, a pomoci příbuzným obětí pracovních táborů, kteří zemřeli nebo zmizeli“ (Williams a Wu: 159).

Vedle osobní motivace je u autorů „literatury vysokých zdí“ tedy patrný i motiv vzpomínání a vyvolání společenské diskuze. Díla mají sloužit k „ilustraci toho, jak mohou spořádaní a vzdělaní občané snadno skončit ve vězeňském soukolí Komunistické strany Číny“ a rovněž jako „vyzdvižení utrpení a nejistoty, kterou [tato zkušenost] přináší“ (Williams a Wu: 159).

I v této tvorbě se ale někteří autoři ve své kritice často drží zpět a zůstávají straně a socialistickým ideálům věrní (Jing 2007:82).

V roce 1981 strana prosadila oficiální výklad historie, který slouží jako rámec, ze kterého nemá literární tvorba vybočovat. Pozdější literární díla se tak již na období vlády Mao Zedonga příliš nesoustředila a veřejná diskuze na toto téma nebyla otevírána (Veg 2014:7).

Čínská modernistická a experimentální („avantgardní“) literatura – tak, jak se objevuje od 90. let 20. století – podle Jing Kaixuana opouští zásady realistické tvorby a už se nesnaží podat pravdivý obraz společnosti. Moderní autoři se více soustředí na to „jak píší, než o čem píší“ (2007:90). V experimentální literatuře zase autoři často přejímají formy současných západních autorů, přestože často neodpovídají čínské zkušenosti. Podle Jinga tak vznikají do sebe uzavřená literární díla, která zajímají především literární kritiky (2007:91,96).

Autoři „nové generace“ neřeší minulost a vyhýbají se politickým tématům. Často se z jejich strany ozývá i kritika „největšího spisovatele moderní Číny“ Lu Xuna – ať už z nacionalistických důvodů nebo kvůli snaze „osvobodit“ literaturu. Podle některých z nich se Lu Xunův literární odkaz, který kladl důraz na zobrazení společnosti a politický komentář, stal „balvanem“ bránícím vývoji literatury (Jing 2007:91,96).

Jing však tento pohled chápe především jako výmluvu sloužící k tomu, aby autoři nemuseli psát o politice⁴. Pokud chce ale autor zobrazovat skutečnost a tedy tvořit realisticky, politickým tématům se nevyhne. Čínská společnost je totiž silně politizovaná a stát je stále všudypřítomný (2007:91,96).

Jing Kaixuan kritizuje i komerční literaturu. V rostoucím čínském trhu vzniká velké množství „lehké“, často žánrové literatury, která se vrací zpět k romantismu a má velmi nízkou výpovědní hodnotu o skutečném životě v ČLR. „Jako bychom znovu dokola četli ty stejné staré příběhy a vůbec nic zvláštního se během posledních několika dekád nestalo,“ píše Jing. Krize literatury, o které mluvil Liu Xiaobo již v roce 1986, tak zůstává podle Jinga nevyřešena (2007:90-95).

Podobně kritizuje současnou čínskou literaturu i Yan Lianke. Myslí si, že se spisovatelé musí chopit odpovědnosti a připomenout lidem jejich historii. Podle něj se „90 procent lidí nemělo možnost vyjádřit, a ti, co tu možnost měli, psali jen o sobě“ (Veg 2014:10).

Jing má za to, že téměř všechny romány, které vyšly v ČLR, „zradily“ tradici realistické literatury. Čínští autoři sice tvrdí, že píší „realisticky“, jejich znázornění společnosti ale skutečnosti neodpovídá (2007:94). Podobně tento jev kritizuje i Yan Lianke ve sbírce esejí nazvané „Objev románu“ (Faxian xiaoshuo 发现小说), ve které (s dávkou ironie) sám sebe nazývá „zrádcem literární tvorby“ a „nehodným synem

⁴ Jiný pohled nabízí například Lei Da 雷达, podle něhož je Jingem kritizovaný odklon od politického rozměru v současné literatuře „objevováním a zaměřením se“ na „konkrétního“ a „opravdového“, nikoli „konceptem zformovaného“, „člověka“ (Lei 2010:31,34).

realismu“ (2013:9). Pokud ale přijmeme Jing Kaixuanův názor, můžeme argumentovat, že Yan „zradil“ pouze realistické „metody“, nikoli realismus jako směr usilující o zobrazení skutečnosti.

3.1. Yan Lianke: Literatura jako lék proti zapomínání

Fang Lizhi 方励之 v roce 1989 představil koncept „generačního zlomu“ (*duandai* 断代). Myslí tím, že každá nastupující generace zapomíná (kvůli mocenským mechanismům sloužícím ke společenské kontrole) na zkušenosti a příkoří generace předcházející. Jde tedy o kolektivní zapomínání – každá generace musí ve svém boji za demokratizaci začínat zcela znovu, bez možnosti navazovat na úsilí předchozích generací (Veg 2014: 2).

Společnost v tomto stavu charakterizoval i Yan Lianke ve své esejí „On China's State Sponsored Amnesia“, kde tuto myšlenku rozvádí.

Amnézie, tak jak ji popisují já, je spíše proces mazání paměti než zapomínání. Zapomínání je přirozené. Mazání paměti ale spočívá v účelovém „prosívání“ vzpomínek lidí na minulost i současnost.

V Číně toto mazání vzpomínek tvoří z mladší generace automatické stroje se selektivní pamětí. Vzpomínky na historii a současné události, zítřek a dnešek, všechno prochází tímto uniformním procesem mazání a mizí beze stopy (Yan 2013a).

V esejí autor hovoří o existenci vysoce kontrolovaného prostoru, kde nezáleží příliš na faktech a který má státem stanovené „oficiální hranice“.

Dobrym příkladem připomínání zapomenutých událostí je pasáž, kterou vrcholí děj románu *Čtyři knihy*. V té Dítě (*Haizi* 孩子), jeden z protagonistů a vedoucí pracovního tábora, ukřižuje sám sebe a propustí trestance. Sám poté zůstává vystaven „na slunečním světle“.

„Mám jen jedinou prosbu: nesundávejte mě z kříže, nikdo z vás, chci, aby na mě svítilo slunce – pamatujte. Nezapomeňte na má slova – ať na mě stále svítí slunce!“

...

Spisovatel kývl na Učence: „Sundej Dítě z kříže.“

Učenec se zamyslel: „Odejděte. Nezapomenu na slova Dítěte. Sundám ho, až nastane čas, kdy sundali Ježíše.“

A tak nechali Dítě přibité na slunci na kříži mezi květy, jeden po druhém tiše procházeli pod jeho tělem přibitým na kříži.

Nechali jej, ať do něj praží slunce. (Yan 2013: 287-288)⁵

我只求你们一桩事，就是你们谁都不要把我从十字架上卸下来。要让日光暴晒我——一定一定要记住。记住我的话——要让日光暴晒我！

...

作家朝学者点了头：“把孩子卸下吧。”

学者想了：“你们都走吧。我会记住孩子的话，等卸下耶稣的时辰到了他。”

就让孩子钉着挂在那，日光下的一片花的十字架上面，一个人从他架上面，一个人从他架上面，一个人从他身下、十身下、十字架的下，默慢过去了。

留那日光曝晒他。“ (Yan 2010:377-378)

Můžeme si povšimnout několikanásobného použití výrazu „být vystaven (silné záři)“ (*pushai* 曝晒). Trestanci tedy zanechají dítě na kříži, kde bude slunce doslova do jeho těla „pražit“ a spalovat ho. Lze tomu rozumět tak, že Yan Lianke symbolicky vybízí k tomu, aby období, které reprezentuje pracovní tábor, a to, co Dítě symbolizuje, byly vyneseny na světlo a veřejnost měla možnost je vidět a kritizovat.

Přibití na kříž předchází návštěva Dítěte v Pekingu a setkání s důležitými politiky. Dítě se rozhodne sebeobětovat poté, co zjistí, jak vypadá skutečnost „tam nahoře“, tedy v nejvyšších patrech mocenské organizace, které dosud oddaně sloužil⁶. Dítě je postupně konfrontováno se skutečností, a jeho dřívější ideály se hroutí, jeho naivita bere za své. Vrcholí tak poznávací proces Dítěte – v závěru románu již dospělého.

Sluneční paprsky, spalující Dítě a současně ozařující jeho sebeobětování, mohou symbolizovat nutnost přivést pravdu o hrůzách maoismu „na světlo“. Vytvořit prostor, ve kterém by lidé mohli svobodně (nejen) o tomto období diskutovat a kde by pravda nebyla limitována „státem hlídanou hranicí paměti“, ale byla by volně přístupná.

⁵ V citacích ze *Čtyř knih* využívám překlad Zuzany Li, který ale doplňuji i o čínský originál, pokud originál obsahuje nějakou informaci, která by bez něj nebyla zřetelná.

⁶ Více o povaze režimu popsaného ve *Čtyřech knihách* v podkapitole 4.2.

V citované esejí „On China's State Sponsored Amnesia“ Yan Lianke hovoří rovněž o neschopnosti lidí nahlédnout skutečný stav společnosti. Jejich mentalitu přirovnává k mentalitě dítěte.

Státu vyhovuje, zůstane-li inteligence jeho občanů na úrovni dětí ve školce. Doufá, že se lidé budou podřizovat nařízením, podobně jako když děti následují nařízení svého učitele. Tedy aby jedli, když mají jíst, aby spali, když mají spát. A když se po nich chce, aby něco předvedli, tyto děti začnou nadšeně recitovat to, co jim připravili dospělí (Yan 2013a).

Pro Yan Liankeho není důležité „pouze“ historii připomínat, tedy zaplňovat prázdná místa, ale také upozorňovat na státem účelově vytvořený mechanismus, který má za cíl zbavit občany paměti a kritického myšlení.

V románu *Čtyři knihy* se Yan Lianke snaží vyprávěním alegorického příběhu postavit proti tomuto „procesu“ zapomínání. Zatímco jiní autoři připomínají „skutečné události“ (*zhenshi de shiqing* 真实的事情), Yan Lianke chce ve čtenářích vyvolat „opravdový pocit“ (*zhenshi de ganqing* 真实的感情), který by pravdivěji a naléhavěji reflektoval dobovou realitu (Veg 2014: 5).

O tom, že spisovatelé by podle Yan Liankeho měli v tomto procesu připomínání zapomenutého jít vzorem, může svědčit konec románu, ve kterém postava Spisovatele vyvádí trestance z převýchovného tábora zpět „do světa“.

3.2. Zhang Xianliang: Nutnost překonat bolest

Román *Také utrpení je moudrost* je tvořen dvěma oddíly: stručnými deníkovými záznamy, které si autor vedl v pracovním táboře v letech 1960-1961, k nimž jsou připojeny také jakési komentáře ve formě líčení událostí. Druhý oddíl autor tvořil postupně s časovým odstupem dvaceti až třiceti let od vzniku deníku (Zhang 1992: 3).

Zhang Xianliang do svého deníku neměl možnost zapsat nic kromě stručných poznámek, zachycujících skutečné události, přičemž je musel ponechat bez interpretace a vysvětlení. Skutečný smysl deníkových záznamů autor objasňuje teprve ve výkladovém oddílu. Román *Také utrpení je moudrost* tak není pouze svědectvím a popisem minulosti, ale zároveň jejich interpretací.

Formou tak připomíná spíše „kronikářskou autobiografii“ (*zishu nianpu* 自述年谱) než román s uceleným dějem (Mühlhahn 2004: 111,127)⁷.

Literární kritik Li Qian označuje takovéto románové vyprávění v podobě komentáře a zpětný pohled na prožité utrpení za „opětovné promýšlení“ (*fansi* 反思), díky kterému se autor hlouběji zamýšlí nad smyslem zobrazené historické etapy (Williams a Wu: 157).

Můžeme se ptát, co Zhang Xianliang přimělo k psaní deníku a jakou měl motivaci k vystavění románu na jeho osnově. První deníkový zápis je z 11. července 1960 a zní: „výstavba základů, přesun vepřovic“ (*jijian yun tupi* 基建运土坯). K tomuto záznamu Zhang Xianliang v následujícím druhém oddílu, který deník doplňuje o „beletrizující“ výklad, píše:

Nevím, proč jsem toho dne začal psát deník.
Rozhodně se nic nezvyklého nestalo na statku, kde jsem byl „přetvářen“.
Od té chvíle, co jsem sem byl 18. května 1958 uvržen, uplynulo přes sedm set dnů a již jsem zdejšímu životu zcela uvykl. Jako bych od narození až doted, od dětství až do dospělosti, žil podobným životem. Ostrý nůž rozdělil mě samotného vedví, a ta část, kterou jsem si byl vědomý, byla odhozena do pustiny. Nevím, kde byla ta druhá část a ani nevím, zda jsem snad někdy byl celý. Když jsem byl tvrdě hosen na zem, jediné pociť bolesti byl skutečný. Ale bolest trvající sedm set dnů člověka otupí. Už jsem necítil bolest, pouze jsem pociťoval hlad.
Kdyby tento maličký deník neexistoval, pochyboval bych, zda se tato část mého života skutečně stala. Lidé jsou totiž zapomnětliví. Nezáleží, zda prožívají radost nebo utrpení, vždy se zabývají pouze tím, co je teď. Ale současný stav světa i lidí je plodem minulosti a budoucnost je výsledkem současnosti. Minulost ani lidské životy nezmizí beze stopy jako by nebyly. Ale stále, i dnes je mnoho lidí, kteří nejenom, že se neodvážejí čelit současnosti, nedokáží ani čelit minulosti. Myslím tedy, že musím tento skutečný deník vynést na světlo světa a také ho opatřit detailním komentářem.⁸

我不知道为什么从这天开始记日记。
这一天，在‘改造’我的农产里并没有发生什么特别的事。从我一九

⁷ Toto rozdělení na dva celky připomíná rozdělení protagonisty na „On“ a „Já“ ve výrazně autobiografickém románu „*Zvykání na smrt*“ (*Xíguàn sǐwáng* - 习惯死亡). Hlavní postava má kvůli traumatickým zkušenostem problém být celistvou osobností (Mühlhahn 2004:127).

⁸ Pokud neuvádím jinak, citace z románu *Také utrpení je moudrost* jsou mým překladem z čínského originálu.

五八年五月十八日投入这个劳改农场以来，到今天已经过了七百多天。我已经完全习惯了这里的生活，好像我一生下来从小到大都过着这样的生活似的。锋利的刀已将我拦腰斩断，又把我有意识的这一部分抛到荒郊野外。我不知道我的另一部分在哪里和我是不是曾经完整过。当狠狠地砸在地上时，唯独疼痛的感觉是真实的。但疼痛了七百多天后人就麻木了，我不再感到疼痛而只感到饥饿。

如果没有这本薄薄地记本，我就会怀疑那一段生活是否真实。人，其实是健忘的。不管是快乐或者痛苦，人总是面对此时此刻。但世界和人的现在是过去的结果，未来的世界和人又是现在的结果；历史和人的生命都不会白白地，毫无痕迹地消失。然而，现在有许多人仍然不仅不敢面对现实，而且不敢面对过去，我就觉得应该将这本真实的日记公之于世，并且要详加注释了。(Zhang, 1992: 2-3)

V této úvodní pasáži autor hovoří o dichotomii, která je důležitým tvůrčím principem celého románu. Hlavním tématem je zkoumání stavu bytí (a s ním spojeného utrpení) v pracovním táboře, který je nesrovnatelný s jeho dřívějším i pozdějším životem.

Spolu s tím Zhang Xianliang upozorňuje, že i přes bolest, kterou působí, je takové vzpomínání nutné, jelikož „současný stav světa i lidí je plodem minulosti a budoucnost je výsledkem současnosti“. V této citaci můžeme vidět jak odkaz na buddhistický koncept příčin a následků⁹, tak varování pro čtenáře, kteří by se měli zamýšlet nad minulostí, aby neopakovali chyby. Autor tím také naznačuje, že konkrétní historickou etapu nelze oddělit od současnosti – tak, jak to dělali někteří autoři „literatury jizev“. Zhang Xianliang nabízí čtenářům vlastní interpretaci minulosti, jelikož oficiální výklad není pravdivý, případně je neúplný (Mühlhahn 2004: 112,117).

Autor v citované pasáži představuje prostředí převýchového tábora (*laogaiying* - 劳改营), které eufemisticky nazývá „statek“ (*nongchang* - 农场). Zároveň krátce charakterizuje současný stav svého vědomí v konfrontaci s tím,

⁹ Zhang Xianliang na několika místech odkazuje na myšlenky Bódhidharmy. V citované pasáži konkrétně odkazuje k Bódhidharmovým myšlenkám o příčinách a následcích a o tom, že lidé se soustředí pouze na přítomnost. Současně název románu *Také utrpení je moudrost*, odkazuje k myšlence, že prožité utrpení nutí „smrtelníky“ moudrost hledat. Viz. např.: Red Pine: The Zen Teaching of Bodhidharma North Point Press

co zažíval uvnitř tábora. Tím, že pochybuje o celistvosti své existence¹⁰, poukazuje na neslučitelnost podmínek života na „statku“ s životem mimo tábor. Pohled na pobyt v pracovním táboře jako na běžnou lidskou zkušeností neuchopitelnou existenci, se v románu vyskytuje opakovaně a je tak jedním ze stěžejních motivů díla.

Jde současně o motiv, který se objevuje i v jiných literárních dílech řazených k „literatuře vysokých zdí“. Podle autorů byli vězni donuceni přijmout nižší *modus vivendi*, který se vyznačoval vnější podřízeností a měl málo společného se základní lidskou důstojností (Williams a Wu: 160).

¹⁰ I zde se autor inspiruje buddhismem. Konkrétně představou, že „celistvost existence“ je víceméně nedosažitelná, jelikož „osobnost“ neexistuje. Představa lidí, že jsou neměnnou a kompaktní „esencí“, je podle buddhistických tradic zdrojem utrpení (Garfield 1995:88).

4. Ideologie, ritualizace a fanatismus

Během všech politických kampaní, které byly rozpoutány od založení ČLR v roce 1949 až do smrti Mao Zedonga v roce 1976, je pro vnějšího pozorovatele patrně nejzřetelnější nadšení aktérů kampaní, které mohlo přecházet až do fanatismu. V poznámkách zahraničních návštěvníků tehdejší Číny můžeme najít přirovnání čínské společnosti ke „společnosti náboženské, která se vzdala rozumu ve prospěch kolektivní víry“, případně přirovnání pocitu z návštěvy ČLR k „ponoření se do puritánské mentality“ (Ford a Young 1977:89).

Pro tuto práci může být inspirativní pozorování, s nímž přišel sociolog Émile Durkheim. Pokud lidské společenství sdílí stejnou víru (nemusí se jednat o víru v náboženském a mystickém významu) a přesvědčení, převezme toto přesvědčení náboženský charakter a související společenské aktivity se ritualizují (Ford a Young 1977: 89).

Podle Durkheima tak každá společnost vytváří do určité míry své vlastní náboženství. Centrem takového náboženství a společnosti je „posvátno“, které je symbolickým ztělesněním hodnot společnosti. Náboženství a s ním spojená rituální praxe je tak podle Durkheima způsob, jak společnost uctívá sebe samu (Ford a Young 1977: 89).

Čínské mocenské struktury využívaly jako nástroje ovládnutí společnosti organizaci a propagandu. Organizovaly jednotlivce do skupin, a za využití prostředků a mechanismů propagandy je indoktrinovaly. Příslušníci organizovaných skupin tak sdíleli stejné hodnoty, přesvědčení a tužby, které odpovídaly dominantní ideologii. Podle Durkheimovy definice lidového náboženství tak byla připravována úrodná půda pro vznik a rozvoj „náboženských“ praktik a začlenění jedinců do společnosti prostřednictvím sdílené ritualizované praxe (Ford a Young 1977: 90).

V období vlády Mao Zedonga tak můžeme v čínské společnosti pozorovat přítomnost víry ve státem propagovanou ideologii a teleologickou představu,

kteřá byla dále šířena a upevňována ritualistickou praxí v režimem organizovaných komunitách. Tato ritualistická praxe vyžadovala, aby se jednotlivci aktivně zapojovali do uctívání „posvátna“, jinak jim hrozila perzekuce.

Na počátku organizovaných náboženství běžně stojí osoba proroka nebo charismatického vůdce. V případě komunistického hnutí, jehož čínskou variantu k náboženství přirovnáváme, by tuto roli mohl plnit Karl Marx, ten se ale ve „svatých textech“ o Číně příliš nezmiňoval¹¹ a roli proroka sehrál až Mao Zedong (Lowe 1966: 11).

Ten, díky úspěchům v bojích proti Kuomintangu a „vzkříšení“ komunistické revoluce, získal těžko zpochybnitelné postavení. Současně se i ve svém „misijním“ působení prokázal jako charismatický a rozhodný vůdce plnící posvátný úkol, na jehož konci čeká Čínu dosažení ráje – komunismu. Do tohoto ráje může mít teoreticky přístup každý (i umělci), pokud se bude podílet na revolučním úsilí, práci pro lid a budování „krásné budoucnosti“ (*meihao de weilai* 美好的未来) (Hu 2013:109). Mao Zedong sám prohlásil, že „naším bohem není nikdo jiný než masy čínského lidu“ (Ford a Young 1977: 89-90).

Zástupcem těchto mas „lidu“ (*renmin* 人民) byl stát a vláda. Zástupcem státu a vlády byl Mao Zedong. Strana tak držela nejen administrativní a politickou moc, ale i moc ideologickou. Náplní působení strany tak nebylo pouze ideologii udržovat, ale sama se stala jejím středobodem. Cokoli, co vládnoucí strana vykonala, bylo „posvátným“ úkonem a veškeré ideologické představy ve svém důsledku odkazovaly na vládu (Keith a Bai 2012: 526-527).

V tomto religózně pojatém narativu komunistické ideologie můžeme vidět nápadnou podobnost s křesťanskou vidinou spásy (teleologickým narativem) a lidovým pojetím takového „náboženství“.

¹¹ Považoval ji za orientální despocii, tedy za prostředí, které je k revoluci proletariátu nevhodné (Lowe 1966: 11).

4.1. Stranická organizace jako církev

Jak již bylo konstatováno, bohem maoismu byl lid. V této představě hrálo velkou roli přesvědčení, že následovník maoismu má (alespoň v teorii) „sloužit lidu“ (*wei renmin fuwu* 为人民服务). Služba lidu v tomto pojetí vyžaduje asketismus a obětování se, současně ale přináší i optimistickou představu vykoupení se z hříchů a budování lepší budoucnosti.

Toto vnímání povinnosti „věřícího“ je podobné pojetí protestantských církví, například kalvinismu. Zatímco v křesťanské představě je kladen důraz na jedince, v komunistické představě služby je jednotlivec upozaděn kolektivem (Ford a Young 1977:92).

V praxi KS Číny vytvořila organizační strukturu podobnou struktuře katolické církve, přičemž tato podobnost v některých aspektech přežívá dodnes (McGregor 2012: 11). Pro nás je důležitý poznatek, nakolik se tato „církev“ podílela na formování společnosti během totalitního období, především na přelomu 50. a 60. let 20. století.

V daném období docházelo k prosazování života v kolektivech, který se ritualizoval podle propagované ideologie. Důraz na takový život je nejvíce zřetelný v období Velkého skoku, kdy byla společnost rozčleněna na komuny, které spravovaly orgány KS Číny. Pracovní a převýchovné tábory se poté dají charakterizovat jako specializované komuny.

V komunitách byly pořádány schůze, které byly svou organizací velmi podobné obřadům v křesťanských církvích. Účastníci studijních schůzí studovali klíčové spisy maoismu a současně jim byl poskytnut výklad umožňující „správné porozumění“ „posvátným“ textům. Součástí těchto akcí byl i zpěv oslavných písní s kosmologickými termíny (např. „Mao Zedong je slunce“), podobných křesťanským gospelům. Celkově tato rituální praxe měla sloužit k utvrzení účastníků ve víře (Ford a Young 1977:92-93).

Další podobností mezi organizací KS Číny a křesťanskou církví je funkce kléru¹². V komunistické Číně, kde bylo vše podřízeno ideologii, tuto roli na sebe vzali kádři. Jejich úkolem bylo „posvátno“ a masy svádět dohromady (Ford a Young 1977: 93).

Důležitým tématem byla otázka postavení jedince v budované nové socialistické společnosti.

Podobně jako v křesťanství, jedinec se jako člen „církve“ nenarodí, ale musí se jím stát tím, že podstoupí řadu rituálů. V Číně musel uchazeč o členství ve straně zavrhnout svůj dřívější život. I tak ale postavení mohlo být nejisté. Například během Hnutí za socialistické vzdělání museli někteří kádři, i ti, kteří svou funkci vykonávali delší dobu, provádět sebekritiku a také na sebe vzít odpovědnost za pochybení a neúspěchy předcházející kampaně Velký skok (Whyte 1974: 73-74).

V průběhu 50. a 60. let často stačilo pouhé ideologicky motivované označení jednotlivce k tomu, aby byl ze stranické struktury vyloučen. Označení jako „pravičák“ (*youpai* 右派) nebo „kontrarevolucionář“ (*fangeming* 反革命) bylo pro občany tehdejší Číny zdrcující a značilo podobnou společenskou i politickou ostrakizaci jako označení „kacíř“ v předmoderní nábožensky orientované evropské společnosti.

V tomto období existovala ve společnosti a v politice určitá trojjedinost. Kdo byl nepřítelem strany, byl současně nepřítelem její ideologie. Kdo byl nepřítelem ideologie, byl též nepřítelem lidu a tím pádem i nepřítelem strany. Samotným „posvátnem“ tak již nebyl pouhý koncept „lidu“ (kterému se musí sloužit), ani ideologie (která tento koncept, jeho důležitost a vztahy vysvětluje), ale rovněž politická moc, která se stává „posvátnou“, jelikož „posvátno“ zastupuje a v jeho jménu koná.

¹² Klér chápeme jako kněží, kteří sice nemohou přímo ovlivňovat směřování církve, hrají ale důležitou roli při zprostředkování nejvyššího posvátna řadovým členům a nezásvěceným. Mezi jejich další povinnosti patří zodpovědnost za laické členy církve, kteří ale v organizaci nezastávají funkci. Jde tedy o starost o „svěcené stádo“.

V tomto prostředí bylo pro obyvatele Číny důležité neupadnout v nemilost strany, tedy nebýt například označen za „pravičáka“. Prvním krokem ke vstupu nebo návratu pod křídla strany byla přísná sebekritika, zavržení minulosti a ritualizovaná očista od hříchu. Nedílnou součástí tohoto procesu byla také manuální práce a fyzické utrpení. Druhým krokem bylo studium marxismu-leninismu a Mao Zedongových myšlenek. Třetím krokem bylo uplatnění (nově) osvojené teorie při řešení konkrétních problémů, tedy aplikace Mao Zedongových myšlenek (Ford a Young 1977: 94).

Pokud se přidržíme náboženské perspektivy, můžeme říci, že převýchovné a pracovní tábory neměly pouze trestající funkci, měly také sloužit jako jakýsi očištec, který měl navrátit zbloudilé zpět na cestu „pravé víry“. Snahy o návrat těchto „zbloudilců“ a „kacířů“ je tematizován v obou studovaných románech. Utrpení, které takový očištec přináší, je ústředním tématem Zhang Xianliangova románu *Také utrpení je moudrost*.

Veřejná kritika a sebekritika v maoistické společnosti se v něčem podobá rituálu zpovědi v křesťanských církvích. Zatímco „chybující maoista“ provádí sebekritiku před bohem revolučního socialismu, kterým je lid a jeho zástupci, křesťané zpovědí podstupují sebekritiku před Bohem (tedy také jeho zástupcem) (Ford a Young 1977: 94).

Jak to dobře vystihují obě zkoumaná díla, tento rituál kritiky a sebekritiky nabývá až karikaturních a absurdních rozměrů.

Můžeme říci, že jedinec v maoistické společnosti (pokud usiloval o to, vnímat sám sebe jako člověka a právoplatného člena společnosti) hledal celistvost své vlastní existence ve světle toho, co vnímal on sám a celá společnost jako „posvátno“.¹³

¹³ Podle např. Josepha M. Kitagawy je tato snaha jedince být uznán v závislosti na kritériích nastavených „posvátnem“ typickým rysem všech společností. Konkrétní definice „posvátna“ se sice mění s ohledem na studovanou společnost, hledání celistvosti existence (a tedy i společenského uznání) je ale typické prakticky pro všechny jedince. (viz. Kitagawa 1974: 126)

4.2. Yan Lianke

4.2.1. Role kanonických knih a tradic při vytváření mýtu

Yan Lianke v románu *Čtyři knihy* usiluje o vystižení „reálného pocitu“¹⁴, který má historické období přibližovat čtenářům. Pro vykreslení tohoto pocitu využívá i kanonická díla¹⁵.

Z tohoto pohledu se dají intertextové odkazy na kanonická díla v románu *Čtyři knihy* chápat nejen jako případy „vypůjčení“ motivů za účelem budování atmosféry a obohacení děje, ale také jako svébytný komentář, který do textu přináší další významy. Autor tak nesdílí čtenáři myšlenky přímo, ale zprostředkovaně pomocí intertextového odkazu. Yan Lianke často používá odkazy na kanonické knihy tradice čínské i západní civilizace v místech, kde je možné je vyložit jako motivy, které vytvářejí kontrast či napětí s dějem románu a budovanou atmosférou.

Ve *Čtyřech knihách* Yan Lianke často parafrázuje Biblii.

Bůh řekl: Hle, dal jsem vám na zemi každou bylinu nesoucí semena i každý strom, na němž rostou plody se semeny. To budete mít za pokrm. Veškeré zemské zvěři i všemu nebeskému ptactvu a všemu, co se plazí po zemi, v čem je živá duše, dal jsem za pokrm veškeré zelené byliny. A stalo se tak. Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré. Tak byla dokončena země se všemi svými zástupy. Každý konal dle svého druhu. Vznikl tak řád, pravidla. Na tváři Boha se rozlil úsměv.¹⁶

神说，看哪，我将地上的一切结种子的菜蔬，和一切树上所结有核的果子，全都赠给你们做食物。至于地上的走兽和空中的飞鸟，并各样爬在地上有生命的物，我将青草赐给他们做食物。事就这样成了。神看一切所造都甚好。天地万物都造齐了。各从其类。有序。规矩。神的脸上挂了笑。(Yan 2010:3-4)

V první kapitole románu autor popisuje stvoření světa bohem (*shen* 神).

Zobrazovaný svět ale má svůj předobraz v historické realitě, bůh tedy vytváří

¹⁴ viz. kapitola 3

¹⁵ Kanonická díla chápeme jako díla národního písemnictví, která byla uchovávaná a pokládána za živou literaturu nejen kvůli své estetické hodnotě, ale také kvůli tomu, že formulují kulturní, etické a politické normy. Tato díla se dají chápat jako literární tvorba, která byla často znovu interpretována v závislosti na společensko-kulturním prostředí toho kterého období (Tao 2007: 205).

¹⁶ Jedná se o vlastní překlad, mírně odlišný od překladu Zuzany Li.

„svět“ pracovního tábora. Tento bůh tedy může odkazovat na reálnou historickou postavu. S jistotou můžeme říci, že v tom případě by pro boha byl předobrazem Mao Zedong.

Po stvoření je nám poprvé představena postava Dítěte, které zastává funkci jakéhosi vyslance Nebes, která vládne zemi. Dítě je v románu ústřední postavou oddílu „Dítě nebes“ (*tian de haizi* 天的孩子) a jedná se o kádra, který má na starost převýchovu vězňů v 99. „zóně přerodu“ (*yu xinqu* 育新区). Dítě má přímý kontakt s „těmi nahoře“, tedy s vysokými kádry a později i s představiteli vlády („těmi nejvyššími“). Jeho přítomnost často v románu doprovázejí nejrůznější netypické meteorologické úkazy.

Bezprostředně po božském stvoření (odkazu na biblický motiv, ve kterém Bůh předává zemi lidem) následuje pasáž, ve které přichází Dítě s deseti nařízeními a zákazy, doslova desaterem (*shijie* 十戒). Toto desatero můžeme chápat jako zákony Nebes. Autor zde využívá biblickou tradici i tradiční čínské představy. Přestože desatero přikázání se objevuje i v jiných náboženstvích a autor se mohl inspirovat například buddhistickým desaterem (*shi bushan ye jing* 十不善业经) (Fan 2007: 94), dramatický příchod Dítěte na scénu evokuje spíše Mojžíše a biblickou představu smlouvy s Bohem.

Bible ale není jediným kanonickým textem, na který autor odkazuje. „Nebesa kontrolují zemi, země kontroluje lidi (*tian guan di, di guan ren* 天管地, 地管人),“ píše Yan Lianke. V *Daodejingu* nalézáme podobnou myšlenku: „Člověk se řídí podle země, země se řídí podle Nebes, Nebesa se řídí podle dao, dao se řídí podle toho, čím je sama od sebe“ (*ren fa di, di fa tian, tian fa dao, dao fa ziran* 人法地, 地法天, 天法道, 道法自然)“ (Sehnal 2013: 162-163). To, co odlišuje Nebesa Yan Liankeho v románu od Nebes v tradiční představě, je totalitní nařízení, které od nich, v podobě desatera, přichází.

V tradičních představách je klíčovým pojmem propojení „cesty člověka“ (*rendao* 人道) s „cestou Nebes“ (*tiandao* 天道), které má vycházet

jak z vnitřní, tak vnější motivace a praxe a podle komentátorů jako Wang Bi a Guo Xiang především z přirozenosti (*ziran* 自然) (Tang 1991: 6-7,21).

V románu ale přichází Dítě s desaterem. Propojení je tak zvnějšku nařízené a kontrolované (*guan* 管), což je v protikladu k tradičnímu pohledu, kladoucímu důraz na přirozenost. Současně, pokud přijmeme myšlenku, že Nebesa v románu mají symbolizovat dobové centrum moci, autor tímto zobrazením poukazuje na praxi totalitního režimu, který v některých směrech navazuje na tradiční představy, současně si ale „posvátno“ (službu lidem a službu Nebesům) vynucuje. Toto „posvátno“ a s ním spojená ritualizovaná praxe nepřichází spontánně („přirozeně“), ale je řízeno Nebesy.

V oddílu „Staré řečiště“ (*Gudao* 故道) popisuje Spisovatel život v táboře. Právě tento oddíl se svojí formou nejvíce podobá jiným dílům řazeným do „literatury jizev“ a „literatury vysokých zdí“. Postava Spisovatele v tomto oddílu vystupuje jako autor textu, popisuje své zkušenosti z převýchového tábora a čtenáři přibližuje jeho fungování. Poprvé se o táboře zmiňuje víceméně pochvalně.

Jídla bylo dostatek, chodili jsme teple oblečení, vzduch byl svěží a šťavnatý jako na počátku léta čerstvě utrhnutá broskvička. A to nemluvím o tom, že většina z nás se moc nenadřela, v zimě jsme se vyhřívali na sluníčku a v létě se schovávali ve stínu, pracovali jsme jen v období polních prací, jinak to tu bylo úplně jako na dovolené (...) Kdyby nedošlo k tomu, že všichni řekli, že není absolutně možné dosáhnout výnosu tři sta kilo na *mou*, skoro každý si mohl číst, co chtěl. A přemýšlet, o čem se mu líbilo. (Yan 2013: 27-28)

Ve Starém zákoně vede prvotní hřích, ochutnání jablka ze stromu poznání, k trestu - vyhnání Adama a Evy a tedy i všech lidí z ráje. Postava Spisovatele popisuje převýchový tábor téměř jako idylické místo. Idyla ale zaniká ve chvíli, kdy vězni zpochybní požadavek vypěstovat tři sta kilo plodin na jeden *mou* zemědělské půdy. Racionalita, kritické myšlení a aktivita jednotlivců tedy představují „pochybení“ a „přečiny“ (*cuo zui* 錯罪), které přivolávají potrestání a vedou, na symbolické rovině, k „vyhnání z ráje“. Za protesty a kritické

myšlení následuje první trest, kterým je spálení „zpátečnických, kontrarevolučních a dekadentních“ knih.

Další motivy, rezonující s motivy biblických textů, můžeme vidět v pasáži, kde vystupuje postava Náboženství (*Zongjiao* 宗教). Vězni se vydávají na břeh Žluté řeky sbírat železný prášek, který následně zpracují v tavicích pecích, Náboženství tento pochod explicitně srovnává s exodem Židů z Egypta:

„Víš, kolik útrap si zažil lid izraelský na cestě z Egypta,“ povídá Náboženství „když následovali Mojžíše?“
Učenec nic neříkal, jen poslouchal a krácel vpřed.
„Kdo ví, kolik jich cestou zahynulo hladu a vyčerpáním, šli dnem i nocí, celý podzim a celou zimu a pořád nevyšli z Egypta a nedošli do Kanaánu. A my,“ Náboženství si přehodil vak z levého ramene na pravé, přistoupil k Učenci a vzal jeho zelený ranec z plachtoviny do ruky, „osmdesát mil, když do toho šlápneš, před setměním jsme u Žluté řeky.““ (Yan 2013:88)

Není patrné, co bylo motivem postavy Náboženství pro toto přirovnání, zda upřímně viděl podobnost exodu s pochodem vězňů, nebo zda mělo přirovnání fungovat jako jakási útěcha ve chvílích, kdy, podobně jako Židé v Bibli, musí vězni projít náročnou zkouškou, pokud chtějí získat zpět svoji svobodu.

Nemusí to ale být důležité, v naší interpretaci nezáleží tolik na motivaci jednotlivých aktérů, ale spíše na celkovém vyznění dané epizody. Srovnáním útěku z otroctví s pochodem pro železo Yan Lianke spíše zdůrazňuje představu posvátnosti „věci“ (*shiye* 事业) – v tomto případě tavení železa – a akcentuje její absurditu. Také si povšimněme dalšího přirovnání Dítěte, které průvod vede, k Mojžíšovi.

Další odkaz na tradiční představy můžeme najít v pasáži, kdy si postava Špisovatele odřízne maso z lýtek a dá je jako obětinu svým spoluvězňům:

Najednou jsem pochopil, co musím udělat: musím ze svého těla – z nohou – odříznout dva kusy masa, uvařit je, jeden obětovat na hrobě Hudby a druhý dát sníst [Učencovi], dívat se, jak ten člověk žvýká a polyká mé maso.
Skutečně jsem to tak chtěl. Věděl jsem, že mi to udělá radost. (Yan 2013: 253)

Odříznutí masa z lýtek a podání tohoto masa jako pokrmu je úkon, který se objevuje v tradičních příbězích o „synovské“ oddanosti (*xiao* 孝). V těchto příbězích se zpravidla mladík rozhodne si takovouto formou ublížit a své vlastní maso upravit a podat jako pokrm buď otci, nebo jinému člověku, který ho převyšuje dle konfuciánské společenské hierarchie. V některých příbězích má mít lidské maso také léčivé účinky, pro nás je ale důležitější ritualistický prvek takového úkonu.

V tradičních příbězích je hlavním motivem pro takový čin oddanost a darování vlastního „těla“ je demonstrací této oddanosti. A nejinak je tomu i ve zkoumaném románu. Pro Spisovatele se jedná o důležitý moment ve vývoji jeho postavy. Spisovatel se tak snaží nalézt vykoupení, odpuštění a nachází místo, které mu, jakožto vzdělanci, dle vlastního svědomí přísluší.

4.2.2. Fanatismus a náboženský rozměr ideologie ve *Čtyřech knihách*

Yan Lianke vykresluje společnost, která na úkor vzdělání prosazuje fanatismus, pro nějž je charakteristický nerealistický pohled na skutečnost. Opouštění realismu a racionality je nejpatrnější v oddílu „Dítě nebes“, který svou formou vyprávění připomíná mýtus.

V oddílu „Dítě nebes“ se Dítě účastní schůze, na které se rozhoduje, kolik kilogramů předpokládané sklizně na *mou* půdy mají „zóny přerodu“ nahlásit. Přítomní kádři, kteří mají zóny na starost, nahlásí nereálné kvóty poté, co jim jsou přesné cifry přidělené „rudými kvítky“. Ty na schůzi přinesla „nebešťanka“ (*tiannü* 天女), postava z čínské mytologie. Yan Lianke zde využívá mýtu pro vykreslení historického období, které kritizuje. Kvóty byly zcela arbitrární, nadsazené a neopíraly se o racionální úvahu, proč by je tedy nemohla přinést nebešťanka, jako by se ptal autor. Současně se pomyslná přítomnost nebešťanky dá interpretovat jako pohled postavy Dítěte. To zcela nekriticky a s až posvátnou úctou přijímá nařízení „shora“, může si tedy představovat, že plněním daných kvót a úkolů se dostává do styku s „Nebesy“.

V jiné pasáži Spisovatel nahlásí Dítěti, že Náboženství si čte Bibli. Ta je přitom jednou z knih, kterou mají vězni zakázanou číst. Náboženství vyřízl do stránek vydání *Kapitálu* otvor, do kterého si ukryl Bibli, kterou tak mohl potají číst. Dítě obviní Náboženství, ze spáchání dvojitého zločinu.

„Dopustil ses dvou hříchů,“ řeklo Dítě. „Zaprvé čteš tajně Bibli, to je těžký zločin. Zadruhé jsi do skutečné svaté knihy udělal díru, to je taky těžký zločin.“

“你两宗罪，”孩子说，“一是偷看这【圣经】，这是大的罪；二是在那本真的圣书上挖了洞，也是大的罪。(Yan 2010:122)¹⁷

Yan Lianke touto scénou odhaluje paradox marxistické ideologie, která zcela opomíjí, že marxismus náboženské myšlení, dohled a dominanci odmítá (Landa 2005: 463). Ideologická praxe vykazuje výrazně náboženské rysy, *Kapitál* je fetišizován jako posvátný předmět. Dalším paradoxem je, že samotná postava Dítěte, jako jediná v celé 99. „zóně“, nikdy *Kapitál* nečetla, ale knihu znalo „jako svou miskou, ze které denně jídá“ (Yan 2013:93).

Co ale bylo cílem této převýchovy a na co byl kladen největší důraz? Yan Lianke zobrazuje společnost, ve které bylo hlavním cílem přinutit jedince podříditi se nejen ideologii, ale především též moci. Dobře to dokumentuje pasáž, ve které mají převýchovné zóny vládě v Pekingu nabídnout jako tribut plody své práce.

Zóna, na kterou dohlíží Dítě, nabídne politickému centru rudou hvězdu zhotovenou z vysoce kvalitního železa. Rudou hvězdu můžeme chápat jako symbol komunismu, jedná se tedy o nadmíru vhodný dar pro vládu, která chce komunismus vybudovat. Překvapivě je však jako nejvhodnější vybrán výtvar z méně hodnotného železa, který je vytaven do podoby znaku „oddanost“ (*zhong zhi*). Volba tributu zřetelně ukazuje na to, jaký postoj moc od lidí vyžaduje. Yan Lianke předkládá obraz vlády, která je nejen totalitní, ovládá občany a vynucuje si jejich oddanost, ale která je současně cynická:

¹⁷ Na tomto místě upřesňuji překlad Zuzany Li. Výraz *zong zui* (宗罪) překládám jako „hřích“.

upřednostňuje upevnění vlastní moci před prosazováním ideologie, k níž se hlásí.

V druhé polovině románu vězni pěstují pšenici a úrodu zavlažují vlastní krví. Podle logiky zobrazené v románu by jim to mělo přinést bohatou úrodu. Úroda je však i přes takovou oběť ubohá. Autor to vysvětluje jako boží trest:

Bůh se hněval na lidskou zpupnost, nechal kukuřice vyrůst jako stromy, ale nevytvořil klasy. Kukuřice na polích v září vyplivla mladé klásky, tady rostla jako stromy bez plodů. Každá rostlina byla jako širokolistý drmek. (Yan 2013: 195)

神是迁怒人的狂妄的，让玉米长成树，却不结穗儿。大田玉米九月吐出穗缨了，这里玉米只长棵儿不结穗。每一株，都如宽叶大荆棵。(Yan 2010:259)

Trest můžeme chápat jako kritiku pošetilého úsilí během Velkého skoku dosáhnout nedosažitelných výnosů sklizně. Můžeme zde vidět podobnost s trestem, který ve Starém zákoně následuje po stavbě Babylonské věže.

Následně postihne protagonisty románu „pohroma“, hladomor z let 1959-1961. Oddíl „Dítě nebes“, který svým stylem nejvíce připomíná mytologické vyprávění, hladomor vysvětluje jako boží trest. Nahlíženo z mytologické či náboženské perspektivy tedy protagonisté sklízí to, co zaseli. Můžeme zde vidět nejen podobnost se starozákonní představou trestajícího Boha, ale také buddhistickou představou příčin a následků (Fan 2007: 95).

Rovněž se může jednat o ironizující komentář k oficiálnímu výkladu, podle kterého mělo hladomor zavinit špatné počasí, a nikoli chyby víceméně konkrétních lidí. Je to podobně vágní vysvětlení jako argumentovat tím, že za hladomor může bůh (Veg 2014:12).

Další možnou interpretací je, že se jedná o trest za to, že trestanci nezvládli splnit kvóty určené pro zemědělskou produkci. Jejich oběť tedy nebyla pro „boha“ dostatečná (Veg 2014:12).

Příchodem trestu, tedy hladomoru, se příběh mýtu uzavírá a nastupuje příběh hladomoru, který je v románu nejčastěji líčen v oddíle „Staré řečiště“,

jehož styl je podobný tomu, který nalezneme v románech „literatury vysokých zdí“.

4.3. Zhang Xianliang

4.3.1 Role „posvátna“ v likvidaci vzdělců

Zhang Xianliangův román má autobiografický charakter a soustředí se na životní zkušenost jediné postavy, která je jak aktérem děje, tak vypravěčem. Vypravěč často odbočuje od vlastního příběhu k úvahám o národním charakteru, povaze komunistického režimu a dějinám Číny.

Na rozdíl od románu *Čtyři knihy čtenář* od počátku nahlíží do prostředí pracovního tábora, které má svá přesně daná pravidla. Zhang Xianliangovo vyprávění má spíše charakter epizod odehrávajících se ve statickém prostředí. Toto prostředí již ze své podstaty neumožňuje prakticky žádnou možnost nebo vidinu změny.

Posun v ději nevytvářejí postavy, ale je určován řádem „statku“ (*nongchang* 农场), jak je převýchovný tábor eufemisticky nazýván. Líčeno je silně nelidské prostředí, v němž vše podléhá setrvačnosti, nařízením a kvótám.

Před nějakým rokem toto období rolníci vždy využívali k odpočinku. Ve stínu bříz nebo na břehu říčky nechali odpočinout svá znavená těla na půdě, která je živila. (...) Ale poté, co se vesnice začaly přeměňovat na komuny, rolníci už za celý rok neměli jediný den odpočinku. Pro nás, převychovávající se práci na statku, to tak platilo obzvlášť. Od té doby, co je fyzická práce jediným efektivním způsobem, jak přetvořit lidské myšlení, je to jako s nemocným člověkem, který bere léky. Ani jediný den nesmí vynechat.

若干年前，农民们总是利用这个时候休养生息，在柳荫下，要小河边，把自己疲劳的身躯安放在生育他们的土地上。(...) 可是自农村实行公社化后，一年三百六十五天，农民们再也没有一天轻松的日子，我们劳改农场的犯人更不用提了。体力劳动既然是改造人思想的唯一有效手段，那就要像病人服药一样，一天也不能中断。(Zhang 1992:8)

Pasáž, z níž citujeme, podává základní informaci o fungování pracovního tábora. Líčí, jak tábor vznikl, kdo v něm byl internován, co bylo úkolem vězňů:

fyzická práce. Byl to režim a plán „krásné budoucnosti“, který idylu venkovského a svobodného života zničil.

S nádechem ironie se tu hovoří o systému, ve kterém je nucená práce klíčovým nástrojem proměny smýšlení člověka. Pro trestance z řad vzdělců (*zhishi fenzi fanren* 知识分子犯人) bylo poslušné přijímání a vykonávání trestu a demonstrování úspěšnosti převýchovy jediným způsobem, jak se navrátit do náruče „církve“ (strany), a jedinou možností, jak být v souladu s „posvátnem“.

Vzdělanci, kteří by teoreticky měli měnit vlastní smýšlení a názory prostřednictvím školení a diskuze, jsou nuceni tvrdě pracovat. Nabízí se otázka, zda bylo „přetvoření smýšlení“ skutečným cílem převýchovy. Oba studované romány tematizují především vynucování „oddanosti“ a potlačování osobnosti a individuality trestanců.

Zhang Xianliang se ve svém románu soustředí především na vykreslení rigidní totalitní moci. V prostředí, které zobrazuje, převládá nepřímý vliv ideologie, která sama není motivací pro jednání protagonistů. Ti vykonávají nejrůznější ritualizované činnosti proto, že si to na nich vynucují rigidní pravidla, která se samotnou ideologií nemusí přímo souviset.

Srovnávaná literární díla se v tomto ohledu liší tím, že přinejmenším v první polovině románu *Čtyři knihy* vidíme prostor pro aktivní přitakání ideologii a nadšení z budování „krásné budoucnosti“ (ať už jsou důvody jakékoli).

Román *Také utrpení je moudrost* vykresluje prostředí, ve kterém trestanci nemají právo na projevy vlastního myšlení. Trestanci se musí vzdát vlastní osobnosti a samostatného myšlení.

Když jsem psal deník, nejdříve jsem nepomyslel na to, co se onen den přihodilo, nebo zda mě napadlo něco, co by stálo za zapsání, ale [nejdříve jsem myslel na] takové události a myšlenky, které jsem rozhodně do deníku napsat nemohl. Společnost, ve které jsme žili naše životy, nám nedovolovala jakékoli soukromí.

记日记的时候我首先想的并不是今天发生了什么事和我今天有什么想法值得记下来，却是我在日记本上千万不能记下那些事和那些想法。我们当时生活于其中的社会，不允许任何人有个人隐私。
(Zhang 1992:4)

Pokud budeme čínskou společnost v době vlády totalitní ideologie chápat jako výrazně ritualizovanou, trestanci, mezi které byl autor zařazen, byli skupinou, které byl přístup k „posvátnu“ zamítnut.

I když kriminální trestanci způsobili lidem újmu, stále se jednalo o „rozpory mezi lidem“. Na druhou stranu, trestanci z řad vzdělanců reprezentovali „rozpory mezi námi a nepřítelem“. Podivný nebyl tento druh zvláštní logiky, podivné bylo, že trestanci z řad vzdělanců opravdu takové logice věřili a dobrovolně přijali to, že jsou horší než kriminální trestanci.

刑事犯即使对人造成了伤害，也是‘人民内部矛盾’，知识分子犯人却是‘敌我矛盾’。奇怪的并不是这种奇怪逻辑，奇怪的是知识分子犯人居然相信这种的逻辑，心甘情愿地认为自己比刑事犯低一等 (...)
(Zhang 1992: 68)

Jelikož „lid“ byl základním konceptem „posvátna“, vzdělanci součástí být nemohli. Současně se nemohli stát ani součástí elit nově vznikající „beztrždní“ společnosti. Ve společnosti, která se opírá o rigidní ideologii, není třeba inovací. „Přeměna myšlení“ měla vedle vynucení si absolutní poslušnosti, za cíl postavení vzdělaných lidí oddálit od moderního „západního“ intelektuála individualisty a přiblížit ho k tradičnímu postavení vzdělance (Goldman 1981:4-5). Ten často fungoval jako jakýsi politicky závislý znalec a ochránce existující ideologie, nikoli inovátor nebo nezávislý kritik.

Zhang Xianliang na prostřednictvím svého románu opakovaně kritizuje vzdělance za to, že toto postavení přijali a že se usilovně snažili dokazovat svoji oddanost a podřízenost moci.

Vzdělanci se snažili demonstrovat svoji potřebnost ve třídním boji. V románu se opakovaně setkáváme s motivem shromáždění, na kterých se trestanci z řad vzdělanců usilovně snaží dokázat, že jsou schopni rozpoznat třídního nepřítele či odhalovat nesprávné smýšlení druhých.

Dá se říci, že schůzování bylo pro trestance z řad vzdělců opravdová příležitost, jak ukázat své dovednosti, jak „se projevit“. Hlavně ti intelektuální trestanci, kteří za ostatními zaostávali v pracovních výkonech, byli v takové chvíli zvlášť aktivní a jejich kritika ostatních byla zvlášť tvrdá.

Přestože naše takzvané volno málokdy připadalo na neděli, tak stejně jako musí věřící na mši, my jsme museli zahájit „schůzi zpytování života“. Trestanci z malých skupin se zkříženými nohama seděli na svých rohožích a stejně jako věřící se káli z chyb, kterých se ten týden dopustili. Kdo by si ale myslel, že on sám pochybil? Nejlepší je všechny ty chyby navržit na někoho jiného. A potom spustit kanonádu, abychom mu „pomohli“.

一般来说，开会，正是知识分子犯人施展看家本领的好机会。要‘表现自己’嘛。尤其是那些在劳动中干不到别人前头的知识分子犯人，这时发言特别积极，批斗起别人来特别尖刻。

虽然我们难得的所谓休假很少在星期日，但和教徒礼拜一样，每星期日晚上必须开‘生活检讨会’。小组的犯人盘腿坐在自己的铺位上，也和教徒似的各自忏悔各自这一个星期来的错误。谁会以为自己有错误呢？最好把错误都集中在某个人身上，大家集中炮火来‘帮助’他。(Zhang 1992: 120-121)

V románu *Také utrpení je moudrost* se postava funkcionáře, který dohlíží na trestance, liší od obdobné postavy v románu *Čtyři knihy*. V Yan Liankeho románu tuto roli zastává naivní, idealistické a ve svých představách přímočaré Dítě, v Zhang Xianliangově románu se taková postava ve neobjevuje. Jediným, kdo se v románu *Také utrpení je moudrost* snaží skutečně v převýchovném táboře dle proklamované ideologie žít, jsou trestanci z řad vzdělců. Zhang Xianliangův hrdina nemůže například uvěřit tomu, že by velitel tábora každý den jedl kachnu, když přeci celou zemi postihl hladomor a „ani Mao Zedong nejí maso“.

Tragická situace vzdělců je nejpatrnější ve chvílích, kdy navzdory očividnému pokrytectví trestanci stále věří tomu, že cílem převýchovy je ideologické vzdělávání. Trestanci z řad vzdělců neustále provádějí „rituály“ kritiky a sebekritiky, aniž by si uvědomili, či si přiznali, že proces převýchovy sleduje jediný cíl, učinit z nich podřízenou a samostatného myšlení neschopnou bytost. Vzdělanci jsou paradoxně jediní, kdo se opravdu snaží k „posvátné“ přiblížit. Současně je jejich chování a jednání projevem

sebezáchovného pudu; těžce zkoušení trestanci z řad vzdělců se všemi způsoby chtějí vyhnout smrti a utrpení, kterou jim „převýchova“ přináší.

Skutečný cíl převýchovy vzdělcům paradoxně odhaluje tulák.

Pochopil jsem, co ten tulák Zhu Zhenbang měl na mysli, když mluvil o „zabití člověka dřevěným nožem“. Takový nůž nepodřezává hrdla, nebodá do hrudi ani do podbřišku, ale začíná tím, že člověku odřízne jeho neviditelné citové napojení na okolní svět. Dřevěný nůž nevniká do masa, ale co se týče sekání neviditelných věcí, v tom nemá rovného.

我体会那个流氓朱振邦说的‘用木头刀子杀人’的意思了。那把刀不是朝向人们躯体上的喉管，胸膛或小腹，而是从人与周围世界的无形的感情纽带上下手。木头刀戳不进人的肉体，砍无形的东西却锋利无比。(Zhang 1992: 210)

Tato metoda dřevěného nože se projevuje jak kontrolou „shora“, tak „zdola“. Kontrolu shora můžeme chápat jako dohled ze strany kádrů, kteří mají nad vězni úplnou moc. Rozhodují o tom, co mají vězni přes den dělat, rozdělují přiděly, vydávají instrukce, řídí schůze a vyhlašují kampaně. Jejich role při vyhlašování kampaně je například přirovnána k „vůli nebes“ (*tingtianyouming* 听天由命), které se trestanci z řad vzdělců musí podřídít (Zhang 1992: 57).

Kontrolou zdola byla prostoupena celá společnost, nejednalo se pouze o fenomén spjatý s prostředím převýchovných táborů. V románu jsou její důsledky charakterizovány jako systematické ničení vztahů mezi lidmi. Lidé na sebe navzájem dohlíží, nahlašují „pochybení“ druhých a vzájemně se podrobují kritice. Z tábora není kam jít. Převýchovný tábor je sice „malé“ vězení, ale okolní svět je „velké“ vězení.

Dohled na převýchovném statku byl stejný jako v celé společnosti. V zákonech, systému, bezpečnosti, ani v jednom se nedá říci, že by byl tlak drtivý, ale rozhodně nebyl ani uvolněný. V zákonech, systému, bezpečnosti a všem podobném byly nedostatky v naprosté a striktní kontrole myšlenek nahrazeny: každá jednotka přijala způsob vedení podobný patriarchálnímu. Jako na panstvích, nejbližší vztahy mezi jednotlivci závisely na administrativní hierarchii. A tak byly vztahy mezi lidmi pevnější než rodinné vazby.

劳改农场管理和整个社会的管理一样，在法律，制度，警卫方面是说不上有什么严格控制力的，但它又决不是宽松和松懈的。法律，制

度，警卫等等方面的不足完全有严密的思想控制弥补了；每个单位都采取家长式的领导，庄园式的人身依附关系附着在上下级的行政关系上，因而使人与人之间有超过血缘关系的紧密度。(Zhang 1992: 182-183)

Citát „Strana je jako Bůh. Je všude, ale není vidět“ je spojovaný s působením KS Číny v posledních dekáдах (McGregor 2012: 1). Pro charakteristiku zobrazované společnosti v románu *Také utrpení je moudrost* můžeme tento výrok parafrázovat: „Strana je jako Bůh. Je všude“. Veškeré vztahy mezi lidmi byly převedeny na administrativní vztahy a lidé se snažili projevovat svoji oddanost straně tím, že se vzdali vlastní individuality.

Zhang Xianliang v románu zobrazuje společnost, které v důsledku nezáleží na smyslu a myšlenkách ideologie, vše je podřízeno jedinému cíli – nastolení absolutní kontroly nad jednotlivcem a vynucení si jeho poslušnosti.

5. Typologie postav: Jedinci a archetypy

5.1. Nový člověk

Klíčovou vizí komunistické ideologie byl „nový člověk“ (*xinren* 新人). Tento koncept importovaný ze Sovětského svazu přitom v Číně má též domácí zdroje. Navazoval i na dřívější úvahy o nutnosti vzniku „nového lidu“ (*xinmin* 新民), o kterém psal již Liang Qichao 梁启超 a Yan Fu 严复¹⁸. Yan Fu představil koncept v magazínu *Zhibao* (直報) v eseji „O původu síly“ (*Yuan qiang* 原強) z roku 1895. V této eseji Yan Fu píše, že pokud Čína chce zesílit, musí se také soustředit na oblasti jako vzdělání lidu a zvýšení úrovně jejich morálky. Podobný pohled, rovněž založený na sociálním darwinismu a vytvoření národnostního státu, podpořil v letech 1902 a 1906 ve svých esejích „O novém lidu“ (*Xinmin shuo* 新民说) Liang Qichao¹⁹ (Meng 2014: 10-11).

Koncept „nového člověka“ ale v ČLR silně čerpal především ze sovětského vzoru, kde se tato představa ideálního socialistického občana úspěšně rozvíjela od počátku 20. století²⁰ (Ferrero 2012:258).

Lev Trocký „nového člověka“ definoval jako stvoření, které „se pokusí ovládnout nejdříve polovědomé procesy a poté podvědomé procesy svého organismu, jako jsou dech, cirkulace krve, trávení, reprodukce. A poté je převede pod kontrolu rozumu a vůle (...) Homo sapiens znovu přejde do procesu radikální transformace a stane se objektem sebe samotného (...)“ (Ferrero 2012:258). Tento člověk tedy neměl být pouze nástrojem budování socialismu, ale rovněž i novým stadiem lidské evoluce.

Tohoto „nového člověka“ bylo, podle Maova výkladu dialektického materialismu, možno vytvořit usilovnou fyzickou prací a studiem. Podle Mao

¹⁸ Meng Yong rovněž píše, že koncept „nového člověka“ a „nového lidu“ se v jisté podobě objevuje již u Zhu Xiho 朱熹 a má tedy svůj předobraz i v konfucianství (2014:9).

¹⁹ Sám Mao Zedong prohlásil, že na základní škole četl Liangovy eseje o „novém lidu“ tak často, až je „uměl odříkat z paměti“ (Meng 2014: 10-11).

²⁰ Přitom ale termín „nový člověk“ nenalezeme ve spisech Marxe ani Engelse. Oba „proroci“ socialismu paradoxně varovali před „utopickým socialismem“, do kterého můžeme koncept „nového člověka“ zařadit (Ferrero 2012:258).

Zedonga jsou lidé řízeni svým okolím: „Na jednu stranu ho [okolí] mění a na druhou stranu jsou jím současně od základu proměňováni“. Podle Mao Zedonga neexistuje lidská „přirozenost“ a tedy ani žádná kvalita, kterou by nešlo přeměnit. Jediná danost je ta, že člověk je vždy součástí společnosti. Pracovní tábory tedy nejenom (teoreticky) „nabízely“ trestancům další možnost stát se součástí společnosti, ale rovněž je fyzickou prací a změnou společenských podmínek, které vedly k „přeměně smýšlení“, přibližovaly k tomuto ideálu „nového člověka“, který měl být páteří socialistické společnosti (Meng 2014:11-12).

5.2. Literární postavy v politickém prostředí

V literární tvorbě, pojímané jako „literatura pro masy“, autoři pracují se schematickým zobrazením společnosti. Dílo má být srozumitelné a působit didakticky na čtenáře.

Typické je rozdělení postav na kladné a záporné. V souladu s koncepcí třídního boje a diktatury proletariátu jsou záporné postavy – „kontrarevolucionáři“ – zobrazované jako amorální, dekadentní, často fyzicky ošklivé postavy, které podléhají nízkým pudům. Kladné postavy – „revolucionáři“ – odpovídají ideálu „nového člověka“. Jsou to postavy často fyzicky dokonalé, bystré a bez sobeckých žádostí. Jejich jednání je předurčuje tomu, aby byli nástroji „veliké věci socialismu“ (*shehui zhuyi weida shiye* 社会主义伟大事业) (Hu 2013: 108-110).

Postavu typu „nového člověka“ lze interpretovat pomocí teorie Michela Foucalta, podle které si politická moc nárokuje těla jedinců, které vytváří a současně kontroluje (Hu 2013:107-108).

5.3. Yan Lianke: Dítě, Učenec a Spisovatel

Aktéry románu *Čtyři knihy* jsou individualizované postavy, které ale současně vykazují rysy alegorické postavy. Vystupují pod jmény, která odpovídají jejich vzdělání a společenské roli. Všechny podléhají absurditě románového světa. Trestanci z řad vzdělců jsou odměňováni za to, že mlčí o svých znalostech, Spisovatel je odměňován za to, že píše udavačské texty, Náboženství je pohřben s *Rudou knížkou* místo Bible. Hudba, kterou můžeme chápat jako múzu, případně

symbolické znázornění umění v čiré podobě, je poslána na převýchovu, protože zahraje krásnou hudbu a později umírá při znásilnění zástupcem „revolučních hrdinů“, které dříve musela opěvovat. Zvláštní postavou je Dítě.

Můžeme ji chápat jako ztělesnění „nového člověka“. Je to víceméně enigmatická postava, o které nemáme žádné informace – nevíme odkud přišla, jakou má minulost, ani kolik jí je let. Dítě nemá žádné tužby kromě dvou: Chce získat diplomy a pochvalu od „těch nahoře“ – být spolehlivým nástrojem budování socialismu – a pokud někdo zpochybňuje plány Nebes, chce zemřít jako hrdina revoluce:

Učenec zvedl zraky a pohlédl na Dítě, v očích se mu zračila lítost.
„Tak proč to děláš?“ Dítě to neumělo pochopit, přistoupilo o krok blíž k posteli a naléhalo: „Pojď tavit, budu tě odměňovat rudými kvítky jako ostatní. Až získáš sto dvacet pět rudých kvítků, budeš taky volný a můžeš jít domů.“ (...) „Jestli chceš zničit naši vzorovou zónu, to radši znič mě, řezačkou – dosáhnu vysněného – budu jako ta dívenka, která se nebála smrti (...)“ (Yan 2013:85-86)

学者他，抬眼瞟孩子，可怜孩子他。

“那你为啥呢？”孩子深不解，又近学者床前有半步，“去炼吧——我照样给你发红花。你挣够一百二十五朵花，照样自由回家去。”(...)

“你毁这典型，倒不如，把我一刀毁在铡下边——成全我——让我学那不怕死的女娃儿(...)” (Yan 2010:111-112)

Dítě se v této pasáži snaží přimět Učence, aby šel spolu s ostatními trestanci tavit železo. Když se mu to nedaří, chce zemřít podobně jako Liu Hulan 刘胡兰, kterou ve čtrnácti letech zabili vojáci Kuomintangu. Dítě doslova říká, že taková smrt by „ho dokončila“ (*chengquan wo* 成全我), tedy naplnila smysl jeho existence. Podobně se Dítě zachová i v pasáži, ve které se ho snaží svést Hudba. Dítě ale neochvějně odolává a po Hudbě požaduje, aby ho zabila. Postava Dítěte je tedy „esencí“ „nového člověka“ – je stvořením bez tužeb kromě touhy sloužit moci, kterou současně zastupuje.

Dítě využívá svého postavení k tomu, aby si podmaňovalo trestance. Nabízí jim vidinu svobody za to, že budou dělat to, co Dítě chce. Příslib svobody představují rudé kvítky, které Dítě dává trestancům za odvedenou práci a vyslovení souhlasu s absurdními požadavky (jako například nadsazený odhad sklizně zemědělské úrody).

Trestanci tak postupně opouštějí racionální myšlení, protože chtějí získat více kvítků. Příkladem může být Spisovatel, který pro Dítě a „ty nahoře“ začne psát udavačské záznamy, ze kterých je ve *Čtyřech knihách* sestaven oddíl „Záznamy zločinců“ (*zuiren lu* 罪人录)²¹. Pokud přijmeme to, že Dítě má podstatu „nového člověka“, jehož specifickým rysem je také silná touha po chvále a uznání, trestanci se svojí touhou po rudých kvítcích skutečně začnou „přerazovat“ a Dítěti se podobat.

Postava Dítěte se v závěru románu ukřižuje, a stává se tak poslední obětí pracovního tábora. Na symbolické rovině můžeme tento akt sebeobětování vyložit jako smrt představy utopie, kterou „nový člověk“ reprezentuje. Dítě „vyroste“ ze své naivity a oddanosti režimu. Můžeme přijmout i interpretaci, že se jedná o výzvu, aby se režim kál za utrpení, které způsobil. Vzhledem k tomu, že se Dítě kaje sebevraždou, naskytá se otázka, jak by se měl kát čínský režim (Veg 2014:12).

Spolu s mrtvým Dítětem v táboře zůstane dobrovolně i Učenec, který slíbí odcházejícím trestancům, že Dítě sundá z kříže „až přijde čas“. Rovněž je požádá, aby mu před svým odchodem zanechali knihy o čchanovém buddhismu. Této výzvě můžeme rozumět tak, že se Učenec odvrací od ideologických konstrukcí a dogmat.

Pozici Učence dále vysvětluje čtvrtý oddíl románu, který nese název „Nový mýtus o Sisypovi“ (*xin Xixufu shenhua* 新西绪弗神话). Ten se také dá vysvětlit jako jisté povzdechnutí nad stavem vzdělců v Číně a snad i jako text nabízející myšlenkový rámec použitelný při četbě románu.

Je zřejmé, že Učenec vstupuje do dialogu s *Mýtem o Sisypovi* od francouzského existencialisty Alberta Camuse.

Camus v úvodní kapitole zvažuje sebevraždu. Poněkud provokativně uvádí, že ve skutečnosti existuje pouze jediná důležitá otázka: „Stojí život za to, abychom ho žili?“ Ve svém pojednání Camus dochází k tomu, že život je absurdní a ve skutečnosti neexistuje nic, co by mohlo být vnímáno jako neměnná hodnota (Camus 2015: 14-15). Můžeme argumentovat, že Dítě si absurditu své existence na

²¹ „Záznamy zločinců“ je překlad, který používá Zuzana Li v českém překladu knihy. Současně bychom mohli oddíl přeložit i jako „záznamy zločince/hříšníka“, případně „zločinecké/hříšnické záznamy“, což by byla explicitní obžaloba Spisovatele z „kolaborace“ s totalitním režimem.

konec uvědomí a pochopí, že „nový člověk“ je postavou natolik nesmyslnou, že musí zaniknout.

Camus pojednání končí výkladem starořeckého mýtu. Sisyfův trest je sice vrcholně absurdní, ale s poznatkem, že absurdní je vše, není trest o nic absurdnější než život běžných lidí. Podle Camuse musí jedinec absurditu přijmout a „chopit se jí“, potom bude skutečně svobodný. Camuseho Sisyfos se během svého trestu usmívá, jelikož si tuto „pravdu“²² uvědomuje (Camus 2015: 136-141).

„Čínský“ Sisyfos to ale nemá tak lehké jako západní, naznačuje Yan Lianke v oddíle „Nový mýtus o Sisyfovi“. Tento Sisyfos si sice může zvyknout na absurditu svého trestu a může tak trest překonat, pokud to ale „bohové“ zjistí, povahu jeho trestu zamění za absurdnější. Sisyfos tak musí skrývat, co si myslí, a nesmí dát najevo, že něčemu rozumí, jinak mu „bohové“ znovu prokáží, že nad ním mají plnou kontrolu. Na rozdíl od „titána“ Sisyfa (tak, jak o něm psal Camus), Sisyfos Yan Liankeho si musí nasadit masku hlupáka, jelikož se bojí trestu. Tato interpretace má své opodstatnění – podle Yana selhání spisovatelů v konfrontaci s minulostí není v tom, že by nevěděli, co je pravda, selhání je v jejich případě morální (Veg 2014:10).

Postavy v románu *Čtyři knihy* se v jistém smyslu stávají tímto Sisyfem a příběh vrcholí tím, že si absurditu plně uvědomí i Dítě.

5.4. Zhang Xianliang: Vývoj k „novému člověku“

S „novým člověkem“ pracuje i Zhang Xianliang. Ztělesněním tohoto konceptu je postava vedoucího převýchovného tábora, kterého vypravěč nazývá Revolucionář.

Hlavní postavou [básně] „Věčně svít, rudá záře“ byl nejvýše postavený vedoucí našeho převýchovného statku a stranický tajemník na statku, kterému všichni říkali „Revolucionář“. (...) Právě tento politický komisař na mě z představitelů „dělnictva, rolnictva a vojáků“ zapůsobil ze všech nejsilněji. (...) Když jsem přišel do tohoto světa a najednou spatřil opravdového představitele dělnictva, rolnictva a vojáků, i mé hladové oči se nevědomky rozzářily.

²² Camusovi bývá vyčítáno, že se z tradiční filosofie vybočuje (mimo jiné) tím, že jeho myšlenky vyznívají spíše jako jeho osobní manifest a póza, případně ne tradičně vyargumentované osobní rozmyšlení. Proto je slovo „pravda“ v uvozovkách.

‘永放红光’的主人公就是我们劳改农场的最高领导，人人称之为‘老革命’的农场党委书记。(…)给我印象最深刻的‘工农兵’代表人物就是这位老政委。(…)来到这个世界，突然遇见了一位真正的工农兵代表人物，饥饿的两眼也不自觉地放出光来。(Zhang 1992: 24-25)

Revolucionář je vzorem, od kterého se mají trestanci z řad vzdělců učit. Pod jeho vedením se tedy mají postupně „přetvořit“ a proměnit se v „nového člověka“.

Komisař, zástupce strany, často vystupuje jako rodič, který dohlíží na výchovu svých dětí, tedy trestanců. Je sice přísný, ale jen kvůli jejich dobru. Každá forma ponižování a utrpení trestanců je totiž „vzděláváním“. Připomeňme si, že někteří spisovatelé, přestože prošli pracovními tábory, dál zůstávali straně i ideálům věrní podle hesla „matka někdy bije své děti, ale děti ji nikdy nebudou nenávidět“ (Jing 2007:82).

Tento přístup je podobně pokrytecký jako samotný cíl převýchovy. Dobře to dokládá pasáž, ve které Revolucionář vysvětluje, jak vznikl převýchovný tábor. Byl zbudován na neúrodné půdě, ale komisař přinutil trestance pracovat tak dlouho, dokud se neúrodnila. Přitom mimoděk připouští, že trestanci při této práci umírali ve velkém počtu. Tento motiv může čtenáři připomenout příběh o „Starém bláznovi, který pohnul horou“ (*yugong yishan* 愚公移山), citovaný Mao Zedongem v roce 1945 v Yan'anu. Revolucionář se tak stává tím, kdo za cenu zmaření mnoha lidských životů takovou vizi uskuteční.

Zhang Xianliang také nabízí pohled na zmiňovanou „přeměnu“ člověka. Komisař Revolucionář přirovnává trestance z řad vzdělců k dobytku poté, co se pracovním táborem začala „šířit kontrarevoluční teorie“, že lidé nemají energii, jelikož jedí téměř výhradně trávu:

„Kdo říká, že tráva nemá výživovou hodnotu, že požívání trávy nedodává energii? Dobytek přece jí trávu a není snad pravda, že když se pustí do práce, v síle se mu nikdo nevyrovná?“ Jen malá skupinka trestanců a historických kontrarevolucionářů měla o tom nějaké pochybnosti.

‘谁说草没有营养，吃野草不长力气？牲口就是吃草的，干起活儿来不比谁的劲大？’只有刑事犯和历史反革命犯中间一小部分人对他的话有所怀疑。(Zhang 1992: 31-32)

Trestanci jsou postaveni na roveň dobytku a nic proti tomu nenamítají. Později jsou trestanci připodobňováni k mravencům a jinde k poslušnému psu. Místo evoluce tedy přichází „devoluce“, která vrcholí připodobněním k „hladovým duchům“. Podle buddhistické hierarchie možného zrození jsou tedy trestanci ještě níže než zvířata (Fan 2007: 94).

Vypravěč přibližuje smysl uvedených analogií na konci románu. Jeden z trestanců spáchá sebevraždu před očima své ženy a malé dcerky hned poté, co se dosyta nají. Ostatní trestanci nechápou, co ho k takovému činu vedlo, zvláště když se chvíli předtím najedl. Autor deníkového komentáře k tomu poznamenává:

V debatě, která následovala poté, co se ona událost stala, jsem se přiklonil pouze k jednomu vysvětlení: Podle trestance, který s ním byl ve stejné pracovní skupině, jednou [onen sebevrah] řekl „raději bych byl přecpaným duchem než hladovým duchem. V buddhistických sútrách se mluví o ‘šesti cestách’ – peklo, hladový duch, zvířata, Asury, lidé a Nebesa. Nejvíce trpí hladový duch!“

在事后所有的议论中，我只比较倾向这一条解释：和他同组的一个犯人说，他会说过这么一句话，“宁肯做个撑死鬼。也别做个饿死鬼。佛经里说的‘六道’——地狱，饿鬼，畜生，阿修罗，人间，天上，最苦的就是饿鬼！” (Zhang 1992: 208)

Permanentní extrémní hlad představuje základní zkušenost všech internovaných v pracovním táboře. Již za života je jejich bytí velmi podobné tomu, které zažívají hladoví duchové.

Román končí zvoláním. To autor adresuje dívce, která viděla sebevraždu vlastního otce.

Udělám pro tebe cokoliv!
Jen chci, abys nemusela být nešťastná.

我愿为你做一切!
只要你能快乐。(Zhang 1992: 212)

Vypravěč toto zoufalé zvolání směřuje do budoucnosti, do které klade naději, že utrpení, které jeho generace zažila, další generace již zažít nemusí. Aby se tragická historická etapa neopakovala, je ale nutné ji připomínat, jelikož „přítomnost je plodem minulosti“ (Zhang 1992:3). V tomto úseku se tedy propojuje současnost,

minulost a budoucnost. Můžeme argumentovat, že porozumění minulosti, pochopení nutnosti ji připomínat a nalezení vlastní pozice v tomto úkolu je určitým způsobem „moudrostí“, kterou Zhang Xianliang získal „utrpením“.

Takové zvolání ale může připomenout i závěr deníkových záznamů v Lu Xunově povídce „Bláznův deník“ (Kuangren riji 狂人日记), kde hlavní postava a zároveň vypravěč volá: „Spaste děti“ (Lu 2009:29). Vyjadřuje tím nutnost ochrany nastupující generace před chybami generací minulých. Pokud tuto myšlenku přijmeme, vidíme, že se Zhang hlásí k odkazu literatury, která usilovala o vzdělání veřejnosti a znázornění skutečných společenských problémů.

Současně toto zvolání ale není jediná podobnost s Lu Xunovým dílem. „Bláznův deník“ je rozdělen na deníkové záznamy „blázna“, které jsou napsané v hovorovém jazyce a nesou hlavní příběh, a na rámcující promluvu, která „deníku“ předchází. Tento „úvod“ je napsán v klasickém jazyce. Přestože pisatelem deníkových záznamů je „blázen“, je jediným, který píše pravdivě a vystihuje skutečnost. Oproti tomu pisatel „úvodu“ deformuje skutečnost a nabízí výklad, který neodpovídá skutečnosti. Lu Xun tak tematizuje jazyk jako prostředek pravdivé výpovědi.

Podobně můžeme chápat i rozdělení *Také utrpení je moudrost* na deníkové záznamy a vysvětlující komentáře. V námi studovaném románu jsou deníkové záznamy psány jazykem, který autor používá, aby se vyhnul cenzuře a trestu. S využitím tohoto jazyka nelze zobrazit skutečnost. Deník má výpovědní hodnotu teprve s přidanými komentáři, které Zhang napsal bez ohledu na komunistický režim a svazující ideologii.

6. Závěrečné srovnání

U obou studovaných románů vidíme, že pro autory je důležité nabídnout zobrazení skutečného problému nedávných dějin. Jejich interpretace konkrétní historické etapy se liší od oficiálního výkladu a usiluje o podání pravdivého obrazu.

Připomínání minulosti je pro oba autory důležité, jelikož se obávají, že veřejnost na minulost zapomíná a z dřívějších chyb se tak nemůže poučit. Podle Yan Liankeho je toto zapomínání účelově vytvářeným procesem, proti kterému by se spisovatelé měli postavit. Pro Zhang Xianlianga je důležité připomenout minulost, jelikož to je jediný způsob, jak lze porozumět současnosti a zabránit tomu, aby se tragédie opakovala. Připomínají tak tradici literatury, která má politický rozměr a usiluje o informování veřejnosti o skutečných problémech. Takovou tvorbu chápou jako svého druhu poslání spisovatele. U obou zkoumaných děl můžeme určit, že se zaměřují více na obraz stavu společnosti a vykreslení celkové atmosféry, než aby jim šlo o přesné ztvárnění historických událostí. Zobrazení života v pracovním táboře pak poskytuje pohled, který je použitelný na celou společnost totalitní Číny.

Yan Liankeho román je alegorií, která nezobrazuje realitu „na povrchu“. Má za cíl ve čtenářích vyvolat „opravdový pocit“. K tomuto účelu autor opouští obvyklé tvůrčí postupy a ve čtyřech oddílech románu nabízí rozdílné pohledy na stejné historické téma.

Zhang Xianliangův román je interpretací minulosti, která formou připomíná tradici komentářů více než román s uceleným dějem. Minulost představují krátké záznamy v deníku, ale smysl je jim dodán teprve v komentářích, ve kterých se autor obrací zpět k minulosti. Dichotomie a propojování nesourodých částí – jako současnost a minulost – je leitmotivem románu.

Politický rozměr je očividný. Autoři se nedostávají do „krize“, o které mluvil Liu Xiaobo a jsou k režimu otevřeně kritičtí. Ve vyprávění nekladou důraz na tragický příběh, který se odehrává v historických kulisách, ale zobrazují střet jedinců s mechanismy totalitního režimu.

ZÁVĚR

V této práci jsme se pokusili ukázat, jak se rozdílní autoři staví ke konkrétnímu problému moderních čínských dějin. Důležité pro nás byly možné důvody autorů ke zpracování tohoto tématu. Pracovní tábory v 50.-60. letech (a totalitní období vůbec) sice mohou samy o sobě sloužit jako zajímavé prostředí pro románovou tvorbu, motivace obou autorů ale spočívá jinde. Yan Lianke i Zhang Xianliang akcentují nutnost připomínat minulost a psát pravdivě.

V Číně, kde oficiální výklad historie deformuje minulost i současnost, se jiný výklad stává nepohodlným a s režimem se dostává do konfliktu. Rozhodnutí psát pravdivě tedy nespočívá jen ve výběru témat, ale rovněž závisí na pozici, kterou autor zastává – a zda je ochoten podstoupit rizika a komplikace s tím spojená. Jak jsme se pokusili ukázat, oba námi studovaní autoři cítí jako svoji povinnost zobrazit skutečnost – ať už jako skutečné události nebo „skutečné pocity“.

V další části práce pro nás bylo důležité, jak je v románech zobrazen konflikt mezi jedinci a totalitním režimem. Využili jsme teorie Emilé Durkheima, která byla již dříve aplikována na odpovídající historickou etapu. Výsledkem je interpretace působení ideologie a mechanismů totalitního režimu jako prostoru umožňujícího rozvoj „náboženských“ rituálů, představ a fanatismu. Toto poznání pro nás bylo důležité, abychom blíže pochopili možný záměr obou autorů. Přestože se ve studovaných románech zpracování liší, u obou je toto „náboženství“ důležitým zdrojem inspirace. Zobrazení tohoto fenoménu ale není nejdůležitějším poselstvím románů. Oba autoři kladou důraz na pragmatismus až cynismus, se kterým režim využíval příslušníky takto politicky aktivizované společnosti. Můžeme říci, že oba romány jsou očividnou obžalobou režimu, který si vynucoval oddanost a poslušnost, přičemž neuposlechnutí mohlo vést až k fyzické likvidaci.

Bylo pro nás rovněž zajímavé pozastavit se nad tím, jak autoři pracují se socialistickým ideálem. Jako zástupce tohoto ideálu a „posvátných“ představ jsme si vybrali koncept „nového člověka“. V obou studovaných románech vidíme, že konfrontace tohoto ideálu se skutečností končí smrtí. U Yan Liankeho je to smrt naivních představ a víry, u Zhang Xianlianga je to smrt mnohých, konkrétních lidí.

Seznam literatury:

PRAMENY:

ZHANG, Xianliang [= 張賢亮] (1994). *Grass Soup*. Přel. Martha Avery. London: A Minerva Paperback.

ZHANG, Xianliang 張賢亮 (1992). „*Fannao jiushi zhihui* 煩惱就是智慧 [Také utrpení je moudrost]“. Hong Kong: *Ming chuang chuban she* 明窗出版社.

Jen Lien-kche [= Yan Lianke 阎连科] (2013). *Čtyři knihy*. Přel. Zuzana Li. Praha: Verzone.

YAN, Lianke 阎连科 (2010): „*Sishu* 四书 [Čtyři knihy]“. Hong Kong: *Mingbao chuban she* 明报出版社.

SEKUNDÁRNÍ LITERATURA:

CAMUS, Albert (2015). *Mýtus o Sisypfovi*. Přel. Dagmar Steinová. Praha: Garamond.

DIKÖTTER, Frank (2011). *Mao's Great Famine*. London, Berlin, New York, Sydney: Bloomsbury Publishing.

FAIRBANK, John K. (1998). *Dějiny Číny*. Přel. Martin Hála, Olga Lomová, Jana Hollanová. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny.

FAN, Jun 范军 (2007). „*Zhongguo diyu chuanshuo yu fojiao lunli* 中国地狱传说与佛教伦理 [Tradiční čínské příběhy o pekle a buddhistická etika]“. *Huaqiao daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 华侨大学学报(哲学社会科学版) 3: 91-99.

FERRERO, Àngel (2012). „The Construction of the New Man: A Historical Perspective“, *Frontiers of Literary Studies in China* 2: 255-276.

GARFIELD, J. L. (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*. New York: Oxford University Press.

GOLDMAN, Merle (1981). *China's Intellectuals: Advise and Dissent*. Cambridge: Harvard University Press.

HLADÍKOVÁ, Kamila (2013). *Moderní čínská literatura*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.

HONG, Zicheng (2007). *A History of Contemporary Chinese Literature*. Leiden, Boston: Brill.

HU, Yan 胡艳 (2013). „*Cong Zhang Xianliang, Yan Lianke, Wang Xiaobo de chuanguo lai kan zhengzhi shiyu de shenti xushi* 从张贤亮, 阎连科, 王小波的创作来看政治视域的身体叙事 [Pohled na narativ těla v prostředí politiky z perspektivy tvorby Zhang Xianlianga, Yan Liankeho a Wang Xiaoboa]“. *Zhongguo wenxue yanjiu* 中国文学研究 3: 107-110.

JING, Kaixuan (2007). „Contemporary Chinese Fiction: Politics and Romance“. *Macalester International* 18: 76-99.

- KEITH, Jerr, BAI, Juntao (2012). „The Soul of China: A Durkheimian Perspective on Religion and the Mainland“. *Cross Currents* 4: 522-530.
- KITAGAWA, Joseph M. (1974). „One of the Many Faces of China: Maoism as a Quasi-Religion“. *Japanese Journal of Religious Studies* 2: 125-141.
- LANDA, Ishay (2005). „Aroma and Shadow: Marx vs. Nietzsche on Religion“, *Nature, Society & Thought* 4: 461-499.
- LEI, Da 雷达 (2010). „Jin sanshi nian zhongguo wenxue de shenmei jingshen 近三十年中国文学的审美精神 [Estetický duch čínské literatury v posledních třiceti letech]“. *Xibei shi daxue bao (shehui kexue ban)* 西北师大学报 (社会科学版) 3: 30-37.
- LOWE, Donald M. (1966). *The Function of "China" in Marx, Lenin, and Mao*. Berkeley: University of California Press.
- LU, Xun (2009). *The True Story of Ah-Q and Other Tales of China: The Complete Fiction of Lu Xun*. Přel. Julia Lovell. London: Penguin Group.
- MAO, Ce-tung (1950). *Rozhovory o literatuře a umění*. Přel. Zdeněk Hrdlička. Praha: Československý spisovatel.
- MCGREGOR, Richard (2012). *The Party: The Secret World of China's Communist Rulers*. London: Penguin Group.
- MENG, Yong 孟永 (2014). „Mao Zedong xinren sixiang lilun yiju kaoshi 毛泽东新人思想理论依据考释 [Studium teoretických základů Mao Zedongových myšlenek o Novém člověku]“. *Hunan keji daxue xuebao (shehui kexue ban)* 湖南科技大学学报 (社会科学版) 6: 8-14.
- MÜHLHAHN, Klaus (2004). „‘Remembering a Bitter Past’: The Trauma of China's Labor Camps, 1949-1978“. *History & Memory* 2:108-139.
- PINE, Red (1989). *The Zen Teaching of Bodhidharma (English and Chinese Edition)*. New York: North Point Press.
- SEHNAL, David (2013). *Kniha Laozi: Překlad s filologickým komentářem*. Praha: Univerzita Karlova.
- SPENCE, Jonathan D. (1990). *The Search for Modern China*. New York a London: W. W. Norton & Company, Inc.
- TANG, Yijie (1991). *Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture*. Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy.
- TAO, Dongfeng (2007). „Making Fun of the Canon in Contemporary China: Literature and Cynicism in a Post-Totalitarian Society“, *Cultural Politics (Bloomsbury Publishers)* 2: 203-221.
- WHYTE, Martin King (1974). *Small Groups and Political Rituals in China*. Berkeley: University of California Press.
- YOUNG L.C. a FORD S.R. (1977). „God is Society: the Religious Dimension of Maoism“. *Sociological Inquiry* 4: 89-97.

- TIEZZI, Shannon (2012). „Understanding Chinese Politics through the Lens of Modern Chinese Literature“. *Washington Journal of Modern China* 2: 90-98.
- VEG, Sebastian (2014). „Creating a Literary Space to Debate the Mao Era“. *China Perspectives* 4: 7-15.
- WALKER, Kenneth R. (1966). „Collectivisation in Retrospect: The ‚Socialist High Tide‘ of Autumn 1955-Spring 1956“. *The China Quarterly* 26: 1-43.
- WILLIAMS, Phillip F. a WU, Yenna (2004): *The Great Wall of Confinement*. Berkeley: University of California Press.
- YAN, Lianke (2013a): „On China State Sponsored Amnesia“, *New York Times* [online], 1. 4. 2013. Dostupné na: http://www.nytimes.com/2013/04/02/opinion/on-chinas-state-sponsored-amnesia.html?_r=0 (navštíveno 22. 11. 2016) .
- YANG, Jisheng (2012). *Tombstone*. London, New York: Penguin Books.